ISTORIE ȘI TEOLOGIE

In Honorem
Pr. Prof. Univ. Dr. IOAN-VASILE LEB

VOL. II

Presa Universitară Clujeană

Istorie și Teologie
In honorem
pr. prof. univ. dr. Ioan-Vasile Leb



Gabriel-Viorel Gârdan
Bogdan-Paul Ivanov
Daniela-Luminița Ivanovici
(Editori)

ISTORIE ȘI TEOLOGIE

In honorem

PR. PROF. UNIV. DR.

IOAN-VASILE LEB

Vol. II

Presa Universitară Clujeană
2021

ISBN 978-606-37-1003-2 (general)

ISBN 978-606-37-1007-0 (vol. II, online)

Universitatea Babeș-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruța Săcelean
Str. Hasdeu, nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@editura.ubbcluj.ro
http://www.editura.ubbcluj.ro

Magistrului nostru

Volumul de față nu se dorește a fi o lucrare omagială în sensul deja consacrat al cuvântului, ci își propune să evoce personalitatea părintelui profesor Ioan-Vasile Leb în calitate de dascăl, de fondator de școală de istoriografie eclesiastică și, nu în ultimul rând, de îndrumător al multor generații de tineri studioși, prin vastele și fascinantele epoci ale istoriei Bisericii.

Reușita în activitatea didactică și de cercetare a părintelui profesor Ioan-Vasile Leb pornește de la crezul academic și de viață, pe care l-a urmărit cu o tenacitate constantă, cu multă seriozitate, dar și cu o reală bucurie a mărturiei propriei conștiințe eclesiastice.

În toată activitatea sa didactică și de cercetare, părintele profesor a susținut că istoria trebuie să ofere o înțelegere obiectivă a trecutului, reconstituit pe baza surselor, dar și să livreze în mod atractiv provocări pentru a cunoaște mai bine lumea în care trăim și, mai ales, să deschidă căi de înțelegere asupra achizițiilor istorice care modelează viața și gândirea Bisericii. În acest registru pledoaria părintelui este că istoria Bisericii nu inventariază doar evenimente și informații, ci prezintă, în primul rând, experiența vie a comunității de credință care este chemată să întrupeze și să exprime în lume promisiunea Împărăției Cerurilor. Convins că în lumea teologiei este păguboasă o anumită „inteligență productivă" ce valorizează mai mult unele aspecte ale teologiei care sunt de mai mare impact practic în câmpul misiunii pastorale, în detrimentul celor teoretice, părintele a arătat că Istoria Bisericească trebuie să întâlnească așteptările Bisericii, să fie

atentă la semnele vremii și să confirme adevărul că *istoria trebuie să slujească permanent și obiectiv Biserica*, și nu invers. În acest sens, centralitatea Istoriei eclesiastice în câmpul teologiei nu arată o competiție cu celelalte discipline, ci subliniază că recursul la trecut ne deschide cel mai sigur poarta spre a înțelege felul în care Dumnezeu binecuvintează sau smerește lumea.

Preocupat să deschidă și mai mult Istoria Bisericească Universală către dialogul cu alte discipline ale teologiei, cum ar fi misiologia, teologia dogmatică, morala, spiritualitatea sau cu disciplinele din sfera practică, părintele profesor a reușit să creeze acea complementaritate care dă și mai multă coerență discursului academic. În același timp a reușit să deschidă mai multe linii de cercetare studenților, masteranzilor și doctoranzilor, care prin apelul la istorie pot înțeleg mai bine celelalte laturi ale teologiei.

Toate acestea dau măsura unei bune și înțelepte înțelegeri a teologiei și a misiunii Bisericii în această lume, pe care părintele profesor a slujit-o în bogata lui activitate didactică și de cercetare.

Statura unui profesor se vede, în primul rând, din anvergura lui universitară, din deschiderile lui spre noi câmpuri de cercetare, dar nu mai puțin din activitatea celor pe care i-a îndrumat în studiile lor, însoțindu-i atent și cu seriozitate până la maturitatea lor academică. În această formare, exemplul personal, metoda de lucru, seriozitatea și onestitatea cercetării sunt pentru tinerii studioși cele mai de preț orientări pe care dascălul lor le poate oferi. Abordarea părintească și metoda pedagogică axată pe echilibrul dintre libertate, responsabilitate și exigență, libertatea de a alege subiecte, metode sau resurse bibliografice, responsabilitatea de a asuma direcții de cercetare, ipoteze și rezultate noi, precum și exigența față de fiecare demers euristic și față de fiecare cuvânt scris rezultat din asumarea informației istorice și transformarea ei în discurs teologic și istoric, toate acestea

îl fac pe părintele profesor să se bucure de recunoștința vie a ucenicilor săi.

Într-un asemenea registru se înscrie și volumul de față, care dorește să îl omagieze pe părintele profesor Ioan-Vasile Leb nu într-o formă encomiastică, ci adunând împreună studii ale doctorilor și doctoranzilor pe care sfinția sa i-a îndrumat în studiile lor postuniversitare de la Facultatea de Teologie din Cluj-Napoca.

Ieșind din logica oarecum previzibilă a oricărui *festischrift*, volumul pe care îl prefațăm arată deschiderile de cercetare și studiu pe care părintele profesor le-a oferit doctoranzilor, pe care i-a însoțit cu părintească bunăvoință și înțelegere în formarea lor academică. Având alături generozitatea unei discipline care studiază felul în care evenimentul creștin a modelat istoria, sufletul și mintea lumii, părintele profesor a deschis un foarte generos câmp de cercetare tinerilor doctoranzi pe care i-a îndrumat. Aceste teme sunt pe de o parte maturizarea unor preocupări din sfera de cercetare a părintelui profesor, dar și imperative ale cercetării istorice, pe care părintele profesor a considerat necesar să le urmărească.

Înscrise într-un registru foarte larg din perspectiva spectrului tematic, cele 27 de studii care aparțin doctorilor și doctoranzilor părintelui profesor oferă cititorului perspectiva unei călătorii istorice, care pornește de la primele secole creștine și se încheie în încordatele timpuri ale Războiului Rece.

Pentru o mai bună coerență tematică, dar și pentru a ușura cititorului lectura acestui volum, am ales gruparea studiilor după criteriul cronologic al subiectului abordat. În acest fel fiecare studiu din prezentul volum și-a găsit locul lui firesc în parcursul de două milenii a istoriei creștine. Un lucru care merită a fi subliniat este că această organizare metodologică evită crearea de ierarhii între autorii studiilor și vine să sublinieze odată în plus colegialitatea și comuniunea darurilor pe care părintele profesor le-a cultivat atât prin relațiile cordiale și de respect cu cei pe care i-a îndrumat, cât și orizonturile

de cercetare pe care, cu multă generozitate și cu o bucurie sinceră, le-a oferit fiecăruia.

Tematica studiilor din volum pornește de la reconstituirea profilului creștinilor din armata romană pre-constantiniană al lui Rareș Tărniceru, care reconciliază noțiunea de iubire a aproapelui și non-violență cu aceea de slujire onestă datorată statului, pe care soldații creștini au trebuit să o împlinească. Două studii înscrise în registrul Patrologiei, vin să arate un câmp apropiat și afin părintelui profesor, căruia i-a acordat o mare atenție în cariera sa universitară. Aceste două studii semnate de Adrian Podaru și Nicolae Kerekeș surprind lectura unor teme importante cum ar fi înțelegerea Rugăciunii „Tatăl nostru” din omilia la Predica de pe Munte a Sfântului Grigore de Nyssa, ca un mijloc de purificare și sfințire a vieții, prezente în persoana celui care se roagă, precum și lectura Sfintei Scripturi în omiliile la cartea Facerii și la Evanghelia după Matei ale Sfântului Ioan Gură de Aur, care ne oferă înțelegerea asupra necesității, inspirației, interpretării, și citirii textului sfânt, care trebuie făcute în beneficiul cititorului.

Nu lipsesc nici abordările ce țin de noile curente ale istoriografiei de dată recentă, asumate de marea Școala de la Annales. Acestea sunt ilustrate de studiul asupra simbolismului veșmintelor monahale al Preasfințitului Timotei Lauran, asumate de cel care își dorește să trăiască viața îngerească din perspectiva armelor de protecție, dar și de atac, pe care trebuie să le aibă asupra sa în lupta spirituală la care se angajează.

Subiecte ce țin de memoria istorică a textelor liturgice și de felul în care ele interpretează istoria recentă, prin prisma istoriei sfinte și deschid perspectiva spre împlinirea spirituală a societății bizantine, precum și rolul unor figuri cheie din tumultoasa epocă a iconoclasmului bizantin, precum cea a lui Artabasdos, apropiat al împăratului Leon al III-lea, care și-a trăit credința la limita dintre sinceritate și calcul politic, semnate de Bogdan Ivanov și de Aniela Siladi, vin să conso-

lideze preocupările de istorie bizantină și de istorie a ideilor teologice și politice ale părintelui profesor. Acestor studii li se adaugă pertinenta analiză a locului, rolului și sacralității împăratului bizantin în concepția primelor veacuri creștine, semnată de Mircea Bidian.

Trecând spre orizontul istoriei medievale, o bogată colecție de studii analizează fenomenul încreștinării sârbilor, care pune bazele acelui commonwealth bizantin în analiza lui Alexandru Gherghel, dar și fenomenul ereziilor și ereticilor, ale bogomililor și catharilor, care unesc atât Răsăritul, cât și Apusul creștin și care au îngrozit împărați bizantini, regi și papi în primele secole ale celui de-al doilea mileniu creștin, în studiul lui Liviu Vidican Manci.

Lectura unor izvoare ce prezintă relația deja tensionată dintre creștini și musulmani în Bizanțul secolului al XIV-lea, din studiul semnat de Anca Șandru, oferă cititorului posibilitatea de a vedea cum s-a construit un dialog teologic între cele două religii. Acesta nu a fost deloc lipsit de polemici, care încercau să demonstreze lipsa de substanță și contradicțiile ce existau la nivelul religiei musulmane. Studiul Danielei Ivanovici vine să încheie această paranteză medievală bizantină prin referirea la rolul femeilor, din înalta societate, din timpul dinastiei Paleologilor. Acestea și-au asumat atât un mecenat cultural și bisericesc, cât și rolul de a sprijini și media întâlniri savante cu oameni iluștri ai vremii, așa cum a fost Helena Palaiologina, soția împăratului Ioan al V-lea.

Evul mediu occidental, spre care în mod evident se îndreaptă interesul de studiu atât al părintelui profesor, cât și al multor doctori și doctoranzi este deschis în acest volum de studiul lui Gabriel Bleahu, care prezintă atât momentul de criză al Bisericii Occidentale sfâșiată timp de aproape patru decenii de schismă, cât și dilemele revenirii la starea de normalitate prin recursul la autoritatea conciliului, acceptat de o întreagă elită de teologi francezi. Momentul maxim al dialogului teologic din epoca medievală dintre Biserica

Ortodoxă, prizoniera unui destin istoric nefericit și Biserica Catolică, sfâșiată de schisme și de o criză profundă a autorității este surprins în studiul lui Horia Buhan. Condamnată în anul 1443 de un sinod al patriarhilor răsăriteni și pusă complet între paranteze de cucerirea Constantinopolului din anul 1453, unirea florentină va rămâne un model atât pentru dialogul teologic, cât și un pretext pentru viitoarele uniri pe care Roma le va instrumenta într-un Răsărit ortodox suferind.

Supraviețuirea Bisericii Ortodoxe în spațiul fostului Imperiu Bizantin va marca atât construirea unui *status quo* creștin în marea stăpânire otomană, cât și revenirea tuturor celor patru patriarhate în granițele aceluiași stat. Aceste realități sunt prezentate de studiul lui Ioan Cristian Baciu.

Revenind la una din temele dure ale Occidentului latin, studiul lui Mihai Floroaia dedicat inchiziției și, în mod special, sistemului procedural și al manualelor utilizate de inchizitori, ne oferă perspectiva asupra unui fenomen care, deși își propunea menținerea unui corp social sănătos din punct de vedere al credinței, a sfârșit prin a semăna teroare printre locuitorii țărilor europene, care în lipsa unei catehizări serioase trăiau și mărturiseau credințe nu de puține ori suspecte teologic.

Revenirea la spațiul central european dominat de Monarhia Habsburgică, un stat compozit cu o vocație universală, o face studiul lui Mircea Gheorghe Abrudan. Acesta analizează prezența capelanilor și a preoților militari care au însoțit armatele imperiale încă din Evul Mediu. Acestor slujitori ai Domnului aflați în armatele de sub pajura imperială li se vor adăuga cu timpul și preoții ortodocși care îi vor însoți pe soldații din spațiul răsăritean într-o slujire care a rămas cea mai profundă lecție de loialitate și devotament.

Afirmarea deplină a modernității europene marchează un timp dur al confruntărilor dintre puterile emanate din ruinele revoluției franceze, precum noul imperiu napoleonian și vechea autoritate medievală întrupată de Biserică.

În studiul său, Ciprian Câmpean arată că negocierea unor privilegii temporare ale Bisericii, prin Concordarul francez din 1801, subliniază deja o balanță înclinată evident spre partenerul laic, ce refuză obstinat să mai recunoască același statut Bisericii, care va lupta de acum încolo pentru propria supraviețuire politică și socială.

Continuarea acestei epopei tragice este marcată de speranța pe care o întrupează apariția unor personaje harismatice, cu biografii complexe, precum cea a lui John Henry Newman (1801-1890), așa cum este prezentat în studiul lui Oprea Mircea Bogdan. Astfel de oameni se arată ca veritabile punți de dialog în care primează abilitatea intelectuală, acumularea continuă de cunoștințe teologice, dar mai presus de toate verticalitatea și subtilitatea prin care își apără adevărurile în care cred. Aflat într-o continuitate tematică extrem de inspirată, studiul Mihaelei Gorcea, Colaborarea dintre Acton și Newman într-o epocă marcată de mari controverse politice și religioase, arată că diferențele de opinii vizavi de liberalismul tot mai prezent în mințile Occidentului și dogma infailibilității pot cauza rupturi iremediabile, într-un secol tot mai polarizat de ideologii de tot felul.

Acestor figuri harismatice, care încearcă să refacă prin virtuțile și credințele lor sufletul rănit al veacului al XIX-lea, se adaugă și figura lui Wladimir Guettée, un exponent remarcabil al ortodoxiei europene. Ana Platon ne oferă imaginea unui nemulțumit de drumul pe care Biserica sa l-a urmat și care a ales să se convertească la Ortodoxie, „singura Biserică rămasă fidelă adevăratei credințe moștenite de la Apostoli". Pledoaria acestor trei mari bărbați ai secolului al XIX-lea este însuflețită de convingerea că doar prin studiu onest se poate ajunge la adevăr.

Întoarcearea firească spre spațiul ortodoxiei românești se face prin studiul lui Ionuț Hens, care prezintă rolul preoților ortodocși din cele trei provincii românești în conturarea unei

identități politice și culturale a celor pe care îi pastoreau, alături de care au împărtășit aceleași condiții de viață.

Oana Nicolae arată în studiul său că punerea bazelor învățământului teologic universitar ortodox din țara noastră de la jumătatea veacului al XIX-lea a oferit perspectiva asumării Istoriei Bisericești Universale ca disciplină fundamentală de studiu. Acest fapt a deschis largi perspective de cercetare, dar a și consolidat convingerea că istoria arată cel mai bine nivelul de conștiință eclesială pe care atât Biserica, cât și cei care au slujit-o și-au asumat-o.

Ortodoxia și corectitudinea politică prezentată de Sorin Viorel Buș deschide perspectivele unei confruntări ideologice dintre o gândire care a trecut proba timpului și o nouă formă mentală de reducere a libertății de analiză critică. În această paradigmă se confruntă periculos două idei despre Absolut, unul luminos și unul al cărui abis este seducător mascat.

Pășirea în tumultuosul secol al XX-lea aduce cu sine și semnele unei mult așteptate speranțe că lumea ortodoxă are în față noi perspective de dialog cu vechile biserici calcedonene în căutarea unității. Sorin Cojocaru deschide perspectiva asupra înțelegerii rolului extrem de important pe care teologia românească reprezentată de teologi precum Nicolae Chițescu sau Dumitru Stăniloae l-a jucat în înțelegerea corectă a hristologiei calcedonene. Construirea acestui dialog atât la nivel de teologi, cât și la nivel de episcopi, care a corectat neînțelegeri și etichetări greșite ale istoriei a adus speranțe care nu trebuie astăzi să fie abandonate.

Timpul confruntării ideologice din perioada Războiului Rece, care a marcat mai bine de patru decenii din istoria secolului XX, în lumea postbelică a adus cu sine și înțelegeri religioase ale acestei confruntări, considerată de istorici „cel mai important război religios al umanității", consumată între cei cu frica de Dumnezeu și cei fără Dumnezeu. Gabriel Gârdan prezintă, în penultimul studiu al acestui volum, confruntarea extrem de dureroasă dintre Biserică și Stat în

special în țările cu regimuri comuniste, dar și asumarea rolului de prim opozant al acestor regimuri de către Biserica Catolică. Atât angajamentul public, asumat de Biserica Catolică, cât și rezistența pasivă a Bisericilor Ortodoxe au păstrat vii credința, din care atâtea generații și-au găsit puterea de a supraviețui spiritual într-un mediu ostil.

Încheierea acestei călătorii prin lunga istorie a Bisericii o face Maria Aluaș prin studiul ei dedicat mijloacelor actuale de comunicare în masă care au în sine uriașa posibilitate de a transmite informații într-o lume globală. Biserica s-a arătat extrem de deschisă spre aceste noi provocări ale începutului celui de-al treilea mileniu, al acestei civilizații a „scrisului electronic”. Globalizarea poate fi șansa predicării Adevărului viu la un alt nivel cu condiția de a nu deveni doar un instrument al sistemului informațional universal, păstrând vie dorința de a contribui la mântuirea omului.

Ca o concluzie la prezentarea succintă a tematicii acestui volum putem spune că părintele profesor Leb a intuit potențialul de studiu al fiecărui tânăr pe care l-a îndrumat, căruia i-a oferit subiectul care i se potrivește, prin care să își dea măsura propriei valori și care să îi pună cel mai bine în valoare talentul. Lista autorilor reține tema de cercetare care l-a consacrat pe fiecare și se constituie într-un evantai tematic mânuit cu îndemânare de magistrul nostru.

Departe de a fi un bilanț al muncii de o viață a părintelui profesor Ioan-Vasile Leb, volumul de față este doar un prim bilanț al muncii de îndrumare și de cercetare pe care sfinția sa și-a asumat-o cu multă dăruire și seriozitate. Aceste studii sunt de fapt roadele pe care le putem vedea astăzi din semințele pe care dascălul le-a semănat în mințile și sufletele celor pe care i-a îndrumat.

Experiența de o viață, deschiderea sa autentică spre studiul Istoriei Bisericești Universale și mărturia de mare profunzime pe care a dat-o teologiei ortodoxe în spațiul occidental îl definesc pe părintele profesor Ioan Vasile Leb, ca

un reper al cercetării istorice din ultimele decenii. Suntem convinși că acest volum nu este decât un prag deschis spre semnul rodirilor viitoare în gândirea teologică ortodoxă contemporană.

Editorii

Pr. prof. univ. dr. Ioan-Vasile Leb, un magistru de reper, exponent al unei postmodernități responsabile

Teofil Tia

Considerăm că unul din rolurile fundamentale ale istoricului este formarea de caractere în contemporaneitate și „construcția" de conștiințe. Istoria este o știință aparte, minunată, care ne trimite la trecut, dar cu scopul de a înțelepți prezentul; este o „magistra vitae", o sursă inepuizabilă de repere pentru prezent, un caleidoscop de situații relevante astăzi, o constelație de evenimente care, corect interpretate, sunt o sursă uluitoare de îmbogățire interioară pentru „cetățeanul" prezentului.

Pentru a se realiza această dimensiune a ei însă, e nevoie de călăuzire, de un magistru bine orientat valoric, cu o gândire corect vertebrată axiologic, care știe trasa linii directoare ucenicilor, care știe naște în ei stimuli autentici spre supra-temporal și – la urma urmelor – spre supra-natural, adică spre Absolut și Transcendență. Fără această focalizare autoritară și responsabilă, tinerii învățăcei pot crește dezorientat, lipsiți de reperele obligatorii pe traseul formării conștiințelor și al consolidării autenticelor valori în inima lor și în societatea în care vor acționa.

Doctorii și doctoranzii clujeni istorici omagiază prin acest volum un magistru adevărat, un adevărat titan; ei demonstrează că știu prețui omul care i-a povățuit prin „grădinile" cunoașterii și i-a orientat prin desișul istoriei. Un mare merit al magistrului este și acela că a știut selecta cu mare rigoare ucenicii, optând pentru spiritele dispuse la creșterea academică autentică. Caracterizat de multă acrivie, magistrul a evitat riscul derapajului printre ucenici marcați de mediocritate (pentru care cercetarea științifică istorică nu constituie unul din culoarele principale ale vieții), și a încurajat spre studiul propriei discipline doar tineri în care a regăsit pasiunea și frisonul pentru descoperirea nuanțelor istoriei, nuanțe cu maxim impact în prezent. Lista cuprinsului prezentului volum ne convinge de acest mare adevăr: sunt prezenți istoricii de mâine ai Bisericii, exponenții unei viziuni asupra trecutului deschise, ample, cu respirație universală.

Istoria ne poate conecta la real, căci prezentul nu poate fi înțeles pe deplin fără recursul la memorie. Studiul istoriei ne ajută enorm la cristalizarea unei conștiințe superioare, treze, vivace, într-o lume în care distincția dintre bine și rău pare că se atrofiază tot mai mult. Binele și răul ajung simplificate la statutul de „chestiune de perspectivă subiectivă". Fiecare consideră că are dreptul să decidă, pe cont propriu, care este binele și care este răul. În loc să se recunoască existența unor repere exterioare, a unor instanțe de referință situate în afara individului, societatea post-adevăr nu penalizează această pretenție a individului de a decide el binele și răul.[1] De aceea, pentru binele comun contemporan, radiografierea istoriei și tranșanta distincție între bine și rău, urmată de analiza repercusiunilor în istorie ale unor decizii, fapte, evenimente, au un rol capital.

---

[1] Francesco Occhetta, „Tempo di post-verita' o di post-coscienza?", în: *La Civilta' Cattolica* (2017), p. 220.

Rolul capital al istoricului în cultura „post-adevăr": consolidarea „instinctului" spre Adevăr

Am ajuns să trăim într-o perioadă în care se pare că faptele obiective sunt mai puțin importante, relevante și influente (în formarea opiniei publice) decât trimiterile la emoții colective și la convingeri individuale. Informația fluctuează permanent între extreme, fără să fie capabilă să recunoască și să proclame adevărul. Grija pentru reconstrucția faptelor și a evenimentelor propriu-zise, rigoarea de a controla sursele unei informații sau a unei vești, verificarea aderenței celor auzite la realitate, toate cedează în fața culturii post-adevăr. Se practică chiar trimiterea patetică la un trecut epic utopic.[2] Istoricul adevărat realizează o „operă" măreață: educă în învățăcei „instinctul" spre Adevăr, demers obligatoriu în epoca *networking*.

Cultura post-adevăr prosperă grație unor tactici anume: incitarea violenței – provocarea și întreținerea unor stări de neliniște (și sentimente negative) care să conducă la agitații sociale; ridiculizarea vocilor instituționale; accesarea și stimularea emoțiilor și credințelor individuale (chiar și a celor mai iraționale); injectarea de suspiciune asupra unor fapte

---

[2] La vremuri minunate, încântătoare, când grupul de apartenență, națiunea sau colectivitatea în cauză era triumfătoare, era impunătoare, era elogiată și avea o importanță capitală pentru supraviețuirea lumii întregi. Dăm drept exemplu conceptul de „Dacia Preistorică" – leagăn al „civilizației mondiale". Este limbajul utilizat de populisme, în care idealismul (abstract), utopia, un fel de spirit pur de matrice hegeliană – precum ideea de „națiune", „puritate a sângelui", nostalgia unui trecut epic utopic, iluzia unui posibil guvern perfect – sunt superioare oricărui fapt real și concret. Pe nimeni nu îl mai interesează să verifice: adevărat și fals sunt puse la același nivel. O relatare detaliată a unor presupuse evenimente, dacă e pe placul cititorului, e imediat proclamată drept „adevărată", în sensul că este verosimilă. Relatarea devine „tot mai adevărată", în măsura în care este preluată de mulți, acreditată și – deci – credibilizată „demografic".

sau evenimente, inventarea de păcăleli și punerea în scena publică de farse (*„fake news"*). Terenul fertil în care cultura minciunii înflorește este constituit de rețelele de socializare (*social network*), în care se formează consensul politic, se alimentează fricile și anxietățile, se consolidează identitățile. Dar, totul într-o lume foarte îndepărtată de realitățile concrete: contează doar emoțiile[3] și convingerile individuale, nu adevărul.[4]

Care ar putea fi antidotul la expansiunea malefică a unei culturi a minciunii? Cultivarea la ucenici a sensibilității pentru Adevăr! Cum putem corecta construcția rău-intenționată a opiniei publice? Disciplina „Istoria Bisericească" și instituția din spatele ei, Biserica,[5] trebuie să reproclame marele adevăr că oricât am vrea noi să surprindem exhaustiv faptele sau un eveniment anume, perspectiva noastră va fi permanent parțială.[6] Adevărul este o realitate complexă și poliedrică, inepuizabilă și imposibil de transformat într-o simplă informație. Adevărul este și dragoste, este un conglomerat cu multiple vibrări emoționale[7], ce nu poate fi simplificat și manipulat de interesele noastre de moment, transformat în flecăreală sau vorbărie. Putem fi nu doar victime inocente, ci victime vinovate ale culturii post-adevăr, prin participare. Cel mai bine se comunică adevărul de la amvon, de unde suntem invitați la formarea unei predispoziții spre a iubi. Lectura „întru iubire" a realității este unica obiectivă.

---

[3] Giovanni Cucci, „Emozioni e ragione: due mondi atitetici?", în: *La Civilta' Cattolica*, III, 3962 (2015), p. 139.

[4] F. Occhetta, „Tempo di post-verita' o di post-coscienza?", p. 215.

[5] Giandomenico Mucci, „Pensare la comunità nel tempo della post-modernità", în: *La Civilta' Cattolica*, II, 3956 (2015), p. 182.

[6] F. Occhetta, „Tempo di post-verita' o di post-coscienza?", p. 216.

[7] Giovanni Cucci, „Emozioni e ragione: un possibile dialogo", în: *La Civilta' Cattolica*, III, 3963–3964 (2015), p. 251.

Adevărul istoric: opreliște în fața „epidemiei de mediocritate" ce agresează cultura postmodernă

Atenție focalizată permanent pe rezultat: armonie și conlucrare sau ură și dezintegrare? Cultura adevărului include întotdeauna și diferențele de opinie, lasă spațiu pentru perspectivele din alte unghiuri. Este necesară o busolă de orientare în timpurile noastre: „După faptele lor, îi veți cunoaște!" (Matei 7,20). Dialogul deschis, constructiv, este net superior singurătății prizonieratului Web; el va avea drept rezultate: practici și instituții educative, informative, politice și culturale, sociale, rezistente la eroziune, capabile să construiască ocazii și modalități noi de întâlnire și dialog, respectând atât adevărul, cât și demnitatea fiecărui om (demnitate aflată în conexiune cu originalitatea, unicitatea și irepetabilitatea specifică fiecăruia).

Este obligatorie imunizarea învățăceilor în fața propagandei retorico-emoționale. Marea alternativă de astăzi nu mai este între adevăr și erezie, ci între Adevăr și propaganda retorico-emoțională („*fake news*" și „*hate speech*"). Tehnologia postmodernă a multiplicat știrile și a făcut mult mai dificile controalele, dar produce și o eroziune a distanțelor mentale, a ocaziilor de interacțiune și de cunoaștere în viața reală[8], și îngăduie să fii copleșit de informații (adevărate sau false) în universul rețelelor sociale.[9]

Autoritatea maestrului în tot acest proces are o valoare capitală: revenim cu sublinierea faptului că magistrul acum omagiat, Pr. Prof. univ. Dr. Ioan Vasile Leb, este o autoritate internațională de reper în domeniul Istoriei ecleziastice, cadru didactic coordonator de doctorat și la Universitatea din München.

---

[8] Giovanni Cucci, „La dimensione psicologica e affettiva dell'esperienza della fede", în: *La Civilta' Cattolica*, II, 3933 (2014), p. 264.

[9] F. Occhetta, „Tempo di post-verita' o di post-coscienza?", p. 218.

Ierarhia cunoașterii intră în declin, dacă se impune democrația credulității. Acum o sută de ani, când instituțiile se dizolvau, imperiile intrau în dezintegrare și autoritatea nu mai era recunoscută ca „autoritară”, deriva a fost cea a autoritarismului: nazismul, bolșevismul, Carol I etc. Astăzi, deocamdată, asistăm doar la totalitarismul consumismului, dominația intransigentă a economicului în viața socio-politică, dictatura pieței de consum. Ori de câte ori se invocă binele poporului, voința generală[10], se și subînțelege existența unui „general” cu putere de distrugere (dar incapabil de reconstrucție), care să facă ordine. Democrația occidentală a devenit o democrație a credulității: acolo unde ierarhia cunoașterii intră în declin și principiul autorității e pulverizat, se răspândesc haotic explicații simpliste și monocauzale, care falsifică realitatea ce este – cu adevărat – tot mai complexă și mai poliedrică.[11]

Concluzie

Istoricul rămâne o autoritate de recurs permanentă în formarea generațiilor următoare. Pentru aceasta, învățământul trebuie să formeze, în primul rând, caractere, nu doar să instruiască; pentru a forma caractere este nevoie să investească în „construcția” conștiințelor autentice la învățăcei: aceștia trebuie să devină sensibili la bine și la rău (conștienți de efectele urmării unuia sau a altuia); în cultura post-adevăr, în care știrile false se răspândesc cu mult mai multă vigoare decât cele adevărate (întrucât poartă ambalajul senzaționalului), beneficiarilor societății digitalizate trebuie să li se formeze deprinderea spre identificarea adevărului; fără aceasta, ei vor fi perpetuu victime ale minciunii, nu vor avea nici o șansă să se orienteze într-o cultură patronată de

---

[10] Gaetano Piccolo, „Pensieri e afetti: eterni nemici?”, în: *La Civilta' Cattolica*, II, 3983 (2016), p. 433.

[11] F. Occhetta, „Tempo di post-verita' o di post-coscienza?”, p. 219.

o mass-media ce propune, adeseori, repere false; aceasta înseamnă că ei trebuie să-și cultive „instinctul" Adevărului.

Istoria ecleziastică și Religia, în general, propun un răspuns la întrebările fundamentale ale vieții: ele sunt o mare opreliște în fața epidemiei de mediocritate de astăzi, epidemie ce presupune o expansiune a non-valorii, a superficialului și a banalului agresiv; dobândind consistență lăuntrică, generația digitală se va imuniza în fața propagandei retorico-emoționale care urmărește să confiște și să facă prizonieri, descurajând exercițiul inteligenței pe cont propriu.

Cel care proclamă adevăratele valori va avea o autoritate intrinsecă, non-negociabilă, peremptorie. Doar astfel istoria, religia și cultura (în general) vor constitui un *continuum* ce va putea contracara un alt *continuum*: post-adevăr, post-autoritate și post-valoare.

În acest demers nobil s-a înscris munca de o viață a distinsului istoric, profesor și părinte Prof. Univ. Dr. Ioan-Vasile Leb, acum omagiat de ucenici, căruia îi exprimăm în aceste momente festive toate recunoștința și prețuirea noastră, urându-i sănătate și multe succese în activitatea viitoare de formare a specialiștilor în Istorie Bisericească Universală.

„La mulți și fericiți ani!"

Christianii atque milites. Câteva considerații despre creștinii din armata romană pre-constantiniană

Rareş Tărniceru

Abstract: The Christian Church's doctrine was from its very beginning, one that tried to reconcile the notions of loving your neighbor and the non-violence with that of the honest service owed to the State. This theme represented a hard task to accomplish, especially for the Christians that served in the Roman army during the first three centuries. They found themselves caught in what seemed to be an irreconcilable conflict between the teachings of the contemporary theologians and the sacred military duty. Not so much the idea of violence, but the military service done in accordance with the military religion rules, placed them in a difficult position and contributed the most to the unleash of one of the greatest persecutions that claimed the lives of many Roman Christian soldiers at the end of the 3rd century. Yet, despite of these harsh times, the Christians not only remained to serve in the Roman army, but in the end they imposed their religion, thus fully contributing to the great religious synthesis in the age of Constantine the Great.

Keywords: Early Christianism, Roman Army, Persecutions, Roman Military Religion, Constantine the Great.

Viziunea Părinților si a scriitorilor bisericești despre armată și război

Încă de la începuturile istoriei sale, creștinismul a repudiat complet ideea de violență. Pornind de la învățătura lui Iisus Hristos despre felul în care trebuie tratat cu dușmanii, Părinții Bisericii adoptă o atitudine tranșantă față

de acest subiect, neexistând nici un fel de echivoc în această privință. Pur și simplu, ideea de violență nu era acceptată. Cu toate acestea, trăind într-o epocă marcată de militarism, existând și încercând să își găsească o cale în inima unui imperiu clădit pe un fundament eminamente războinic, conștientizând rolul său de învățătură mântuitoare și care trebuie să fie accesibilă tuturor, creștinismul a fost nevoit să găsească un modus vivendi inclusiv cu instituția care era, aparent, cea mai îndepărtată de valorile pacifiste propovăduite de Hristos: armata romană.

O astfel de modalitate de comunicare se poate întrevedea încă din timpul activității pământești a lui Iisus Hristos, cum este ea reflectată în Noul Testament. Printre beneficiarii miracolelor lui regăsim cel puțin un soldat al armatei romane, respectiv sutașul (centurionul) care îl imploră să îl vindece pe slujitorul său. Mai apoi, în momentul răstignirii, avem mărturia soldatului care păzea crucea: „Cu adevărat, Acesta a fost Fiul lui Dumnezeu”. Să nu uităm apoi, că singurele persoane care au fost martori ai evenimentelor relatate în contextul Învierii au fost tot membri ai armatei, soldații care păzeau mormântul. În fine, după începerea propovăduirii apostolice, mesajul creștin va ajunge, după cum vedem în Faptele Apostolilor, și la soldații și ofițerii romani. Cazul centurionului Corneliu sau al temnicerului din Filipi sunt binecunoscute. Așadar, încă din zorii creștinismului se conturează o legătură între acesta și armata romană, care va căpăta, așa cum vom vedea, valențe nebănuite pe durata următoarelor secole.

Care era, totuși, atitudinea oficială a Bisericii primare față de armată? Atunci când vorbim despre armata romană, ne referim la organizația cunoscută în epocă drept *exercituus romanorum*, ceea ce, în mod literal se traduce prin *armata romanilor*. Având, așadar, o conotație populară, definită prin însuși numele său, armata romană era privită cu un bun al întregului *vulgus* roman. De altfel, chiar însemnul său revendicativ era binecunoscutul SPQR, în fapt un acronim

al expresiei *Senatus populusque romanum*. Declararea unei atare apartenențe era dublată și de *fidelitas* către tradiţiile religioase ale patronilor, marcată prin *sacramentum*, jurământul militar, generând o atitudine care va avea ca rezultat un tip de religie militară, predestinată parcă pentru a intra de timpuriu în conflict cu ideile creștine. Odată cu schimbarea de paradigmă de la sfârșitul secolului I, atunci când împăratul este divinizat, cumulând și atribute divine, acest conflict se accentuează și mai tare, devenind cauza uneia dintre cele mai dure persecuții, în timpul lui Diocletian.

Viziunea creștină despre serviciul militar are în centrul său mai multe aspecte legate de moralitate, fidelitatea față de Hristos, dar mai ales față de învățătura referitoare la iubirea aproapelui. Există o preocupare aproape recurentă față de *beneficere*, adică aplicarea principiului binelui în relația cu aproapele[1]. Războiul și comportamentul militar este justificat în viziunea creștinilor doar în măsura în care **a**. nu aduce lezare intereselor aproapelui și **b**. previne producerea unui rău împotriva acestuia. Sigur, poate părea o utopie propovăduirea unui tip de război care să nu aducă atingere bunăstării aproapelui; prin însăși natura sa, războiul este un vector al distrugerii. Însă, în momentul în care luăm în calcul această ipoteză trebuie să avem în față viziunea romanilor, a cetățenilor și locuitorilor imperiului despre aproape. Fără îndoială, aproapele este tot cel ce se află în imperiu, în vreme ce barbarii nu au cum să se bucure de această catalogare. Tertulian este destul de explicit în această privință, afirmând că rugăciunea creștinilor este adresată lui Dumnezeu pentru protecția imperiului, garantul, prin stabilitatea sa, a întârzierii sfârșitului lumii[2]. Este o atitudine cel puțin ciudată pentru Biserica primară să își dorească amânarea sfârșitului lumii; exprimarea lui

[1] James F. Childress, „Moral Discourse about War in the Early Church", în: *The Journal of Religious Ethics*, 12, 1 (1984), pp. 2–18, 4.

[2] Tertulian, „Apologeticul", în: *Apologeți de limbă latină*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* III, trad. Nicolae Chițescu et alii, EIBMBOR, București, 1981, pp. 85–86.

Tertulian are logica doar în măsura în care vorbește despre un sfârșit simbolic, căderea sub dominația barbară. În acest sens, dorința creștinilor, spune același autor, este aceea ca Roma să aibă o armată puternică, deziderat către care se îndreaptă rugăciunile lor[3].Viziunea despre un imperiu roman stabil, ca fundament al propovăduirii creștinismului nu-i este străină nici lui Origen, care vede în Pacea Romană un adevărat dar al lui Dumnezeu[4]. Fără a mărturisi explicit acest lucru, el admite în mod indirect că rolul războiului și implicit al armatei a fost unul care a condus la posibilitatea încreștinării lumii.

Această atitudine a lui Tertulian și Origen față de problema războiului pentru apărarea imperiului nu are cum să fie întâmplătoare. Să nu uităm că scrierile lor provin dintr-o epocă în care amenințările de la frontiera romană erau tot mai explicite. Ecourile luptelor de la frontiera nordică, martoră a Războaielor marcomanice din secolul al doilea nu se stinseseră. De altfel, în acest context avem primele știri post evanghelice despre prezența creștinilor în armată. Chiar dacă este o sursă târzie, depășind cu aproximativ 150 de ani evenimentele, istorisirea lui Eusebiu de Cezareea despre Miracolul ploii[5], vorbește de prezența creștinilor în dispozitivul de luptă de la frontieră. Chiar dacă ar fi să facem abstracție, datorită criticilor[6], unele dintre ele întemeiate, de mărturia lui Eusebiu, totuși nu putem să nu admitem că, dat fiind numărul mare de trupe rulate în aceste războaie (16 din cele 33 de legiuni ale Romei), unele provenind din provinciile deja încreștinate (mai ales vexilatiile din Orient), creștinii au fost o prezență indiscutabilă în rândul armatei romane de pe Limesul dunărean.

---

[3] Tertulian, „Apologeticul", p. 84.

[4] Origenes, *Scrieri alese.*, Editura Institutului Biblic al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1984, p. 850.

[5] Eusebiu de Cezareea, *Istoria Bisericească. Martirii din Palestina*, vol. 1, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 13, EIBMBOR, București, 1987, cap. V, 5.

[6] Michael M. Sage, „Eusebius and the Rain Miracle: Some Observations", în: *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 36, 1 (1987), pp. 96–113.

Viziunea războiului drept, de apărare, este una complexă și care va sfârși prin a fi singura oarecum acceptată în Biserică. Înlăturarea răului, a posibilității producerii acestuia, este sumarizată în epocala frază a lui Ambrozius de Mediolanum *„Qui non repellit a socio injuriam, si potest, tam est in vitio quam ille qui facit”* (Cel care nu previne, dacă poate, rănirea prietenului său, este tot la fel de vinovat ca și cel care îl rănește)[7].

Un caz aparte în ceea ce privește violența necesară conservării imperiului este dat de problematicul canon 3 al Sinodului local de la Arles (314)[8]. Se pare că acesta venea în întâmpinarea unei probleme acute în epocă, anume renunțarea de către soldați la arme pe timp de pace. Aceștia sunt amenințați cu excomunicarea, dacă fac acest gest.

Paradoxală prin însăși formularea sa, această atitudine de „pace în pace”, pare totuși să se refere la aceeași problematică a diferențierii între romanus și barbarus. Dacă pe timp de război, soldații, inclusiv cei creștini (pentru că este evident că acest canon lor li se adresează), luptă și ucid pentru apărarea frontierelor imperiului, pe timp de pace, îndatoririle lor se schimbă. Armata devine o forță polițienească cu orientare internă, un grup de represiune, atunci când este cazul. Ori tocmai în această calitate se îndreaptă contra aproapelui, așa cum este el definit în conștiința vremii. Îndatoririle polițienești ale armatei nu sunt agreate, din perspectiva marii majorități a creștinilor[9].

Însă, adevărata provocare pentru soldaţi era aceea de a renunţa complet la violenţă. Acest lucru, datorită faptului că,

[7] Ambrosius, „De Officiis Ministrorum. On the Duties of the Clergy”, în: *St. Ambrose, select works and letters*, coll. *Select library of the Nicene and post-Nicene fathers of the Christian Church* 10, trad. Philip Schaff, II, Grand Rapids, MN: T & T Clark: Eerdmans, Edinburgh, 1997, cap. xxxvi, 178.

[8] Carl Joseph Hefele, Henri Leclercq, *Histoire des conciles.*, vol. 1, Letouzey & Ané, Paris, 1907, pp. 282–283. Vezi de asemenea și Charles Munier, *Concilia Galliae. A. 314 - A. 506*, coll. *Corpus Christianorum. Series Latina* 148, Brepols, Turnholti, 1963, pp. 9–13.

[9] John Helgeland, „Christians and the Roman Army A.D. 173-337”, în: *Church History*, 43, 2 (1974), pp. 161–163.

pe lângă atitudinea moderată a autorilor anterior menţionaţi (sau a unei părţi a scrierilor lor), există o foarte puternică poziţie care respinge în mod radical orice formă de violenţă şi aceasta este cea care va duce la unele dintre cele mai mari neînţelegeri în epocă referitoare la poziţia creştinilor faţă de oaste.Tertulian însuşi face o afirmaţie venită într-o flagrantă contradicţie faţă de poziţia iniţială, spunând că acela care a săvârşit o crimă încetează a mai fi creştin[10]. Sigur, în acest caz ar mai putea exista totuși discuția referitoare la diferența între crimă și aplicarea legitimă a forței, dat fiind contextul în care Tertulian face aceste aserțiuni, însă este puțin probabil ca în acest caz răspunsul apologetului creștin să fie unul echivoc.

O opinie similară întâlnim și la Sfântul Ciprian al Cartaginei, care este încă și mai tranșant la adresa serviciului militar și al acțiunilor asociate cu acesta. În opinia episcopului african, mâna care a ținut în ea Euharistia nu trebuie sub nicio formă să fie întinată de sabie și sânge[11]. Însă, de departe, cea mai interesantă și totodată tranșantă viziune despre problemă o regăsim în „Tradiția Apostolică" atribuită lui Hipolit al Romei. „Soldatul, aflat sub ordinele autorității civile n.aut.)[12] – precizarea apare în cazul sursei etiopiene a documentului - trebuie educat să nu ucidă alți oameni și să nu se supună ordinului, dacă i se cere așa ceva. El nu trebuie

---

[10] Tertulian, „Apologeticul", p. 99.

[11] Cyprian, *De bono patientiae: a translation, with an introduction and a commentary*, coll. *Patristic Studies* 92, trad. George Edward Conway, Catholic University of America, Washington, 1957, cap. XIV. *„... nec post gestatam Eucharistiam, manus gladio et cruore maculatur*, Cyprian, *De bono patientiae*, p. 80.

[12] Dat fiind faptul că *„Tradiția apostolică"* atribuită lui Hipolit Romanul a fost recompusă în secolul 19 pe baza a patru texte distincte, fiecare dintre ele incomplete și redactate în medii diferite, apar o serie de diferențe în ceea ce privește viziunea asupra lumii romane și a raportării la instituțiile sale, în funcție de sursa istorică folosită. Elementul de text dintre paranteze este de natură să schimbe radical sensul documentului. El este preluat din sursa etiopiană a „Tradiției" și pare să reflecte cel mai corect situația din epocă, așa cum vom vedea.

să jure (prestarea jurământului militar – sacramentum n.t.); dacă refuză să facă acestea, trebuie să fie respins (din catehumenat)”[13]. Un alt paragraf vine în imediata completare: „Dacă un catehumen sau un credincios caută să devină soldat, aceștia trebuie respinși (din Biserică n.aut.) ca unii care Îl disprețuiesc pe Dumnezeu”[14].

Ne aflăm în fața a două dintre cele mai problematice surse istorice. Însăși traducerea lor a ridicat de-a lungul timpului (cel puțin din secolul 19, când Tradiția lui Hipolit a fost redescoperită) numeroase probleme. Acest lucru se datorează faptului că există cel puțin două variante ale documentului, scrise sau rescrise în contexte geografice și culturale diferite. Variantele coptă și etiopiană par a prezenta două viziuni diferite, cel puțin în ceea ce privește elementul de comandă al soldatului roman. Deși nu este exclus ca recomandarea să se refere tot la soldații aflați în situația serviciului militar pe timp de pace (vezi supra), personal consider că în acest caz asistăm la o schimbare de discurs față de viziunea anterioară. Este destul de probabil ca recomandarea de non violență să se extindă de această dată la tot ceea ce înseamnă activitate războinică, justificată sau nu. Pentru această interpretare pledează cazul unuia dintre primii martiri militari, centurionul Marcelus, asupra căruia vom insista ceva mai departe. Mai mult decât atât, și traducerea celui de-a doilea paragraf discutat (17,19) trebuie luată în conformitate cu versiunea etiopiană, pentru că și ea se leagă de un alt martiriu, tot din epocă și din același areal geografic nord african, cel al tânărului Maximilian.

Este foarte probabil ca atitudinea creștinilor față de o atare lucrare care revendica, cel puțin declarativ, apartenența la idealul apostolic, să fi fost mult mai pioasă decât față de orice alte opere ale Părinților Bisericii. Numeroasele „tradiții” atribuite Apostolilor aveau în mediul bisericesc al

---

[13] Hippolytus, *The Apostolic Tradition of Hippolytus*, trad. Burton Scott Easton, II, Archon Books, Cambridge, 1962, p. 42.

[14] Hippolytus, *The Apostolic Tradition of Hippolytus*, p. 42.

celui de-al treilea secol o greutate[15] cu atât mai mare cu cât, în principiu, erau singurele acte cu caracter cvasi normativ existente în Biserică. Să nu uităm că ne aflăm într-o epocă în care canonul scripturistic nu exista, iar Evangheliile de astăzi erau, la rândul lor, privite ca simple tradiții.

Faptul că recomandările din „Tradiția" lui Hipolit regăsesc un ecou real în atitudinea unor soldați nu poate să fie o simplă coincidență. Marcelus, Maximilian și cine știe câți alți soldați creștini vor fi trăit și murit după aceste precepte. Faptul că martiriile lui Marcelus și Maximilian se petrec la câteva zeci de ani de la momentul redactării „Tradiției" lui Hipolit, vorbește de la sine despre importanța și durabilitatea ideii. Și chiar dacă, în mod evident, nu toți soldații creștini s-au atașat de ea pentru a o pune în practică, ea a avut o valoare deosebită și implicațiile ei aveau să se întindă până în zorii secolului al patrulea.

Creștinismul sau religia militară? Un conflict mocnit

Foarte important pentru înțelegerea modului în care creștinii se raportau la ideea de armată este să înțelegem faptul că, pe lângă aspectul războinic, universal valabil pentru orice forță militară din orice loc și din orice moment al istoriei, armata romană mai avea o componentă de bază: religiozitatea. Este vorba despre un tip de religiozitate militară, derivată inițial din credințele populare romane și care ulterior, în vremea imperiului va evolua spre o sinteză proprie, o religie soldățească, cu o foarte puternică componentă animistă (mai ales în ceea ce privește însemnele militare), precum și elemente de subordonare față de lanțul de comandă, având și ele caracter cvasi religios[16].

[15] Vezi în acest sens excelenta lucrare a lui Pierre Grelot, *La tradition apostolique: règle de foi et de vie pour l'Église*, Éditions du Cerf, Paris, 1995.

[16] John F Shean, *Soldiering for God: Christianity and the Roman army*, coll. *History of warfare* 61, Brill, Leiden, 2010, p. 35.

Față de acestea creștinismul a dezvoltat, cel puțin la nivelul discursului său oficial din primele trei secole, cea mai mare adversitate. Dacă problema morală legată de aplicarea violenței putea avea o rezolvare, așa cum am văzut, aplicând principiul războiului justificat, elementele legate de idolatrie nu găseau nici un fel de consens cu creștinismul. Tertulian, de altfel, este cel care rezumă cel mai limpede acest tip de atitudine:

> „...ne punem întrebarea dacă un credincios (creștin n.t.) poate îndeplini serviciul militar, sau dacă soldatul poate fi primit la credință, chiar și atunci când este vorba despre simplul soldat sau gradele inferioare, adică cei ce nu sunt obligați să ia parte la sacrificii religioase sau la aplicarea pedepselor capitale. Nu există nici un fel de consens între jurământul dumnezeiesc și cel militar (sacramentum n.t.), flamurile lui Dumnezeu și cele ale diavolului, tabăra luminii și cea a întunericului. Sufletul nu poate să slujească și lui Dumnezeu și Cezarului. (...) Căci oare cum va putea creștinul să slujească în război, sau chiar în timp de pace, fără a purta sabia, pe care Hristos a luat-o de la el[17].

Deja în acest caz ne aflăm în fața unei atitudini foarte explicite, referitoare nu doar la aspectul moral, dar și la cel religios. Cea enunțată de către Tertulian este o atitudine complementară celei pe care am văzut-o în „Tradiția" lui Hipolit. A-l învăța pe catehetul soldat să respingă ordinele referitoare la violență, ca și în cazul opiniei lui Hipolit, sau a-l respinge pur și simplu de la catehumenat este aproape același lucru, din moment ce nici un soldat conștient de repercursiunile insubordonării nu va refuza ordinul. Ar putea părea, așadar, o atitudine redundantă. Și cu toate acestea, din nu foarte numeroasele martirologii dedicate militarilor, avem semnale că aceste învățături prindeau rădăcină, cel puțin în cazul unora dintre membri armatei.

[17] Tertullian, *De idololatria*, coll. *Supplements to Vigiliae Christianae* 1, trad. Jan Hendrik Waszink et alii, E.J. Brill, Leiden, 1987, cap. XIX.

Cazul soldatului Marinus reprezintă prima situație documentată istoric în care un soldat creștin este martirizat, nu atât pentru vina de a fi creștin, cât pentru abatere de la disciplina militară pe considerent de conștiință religioasă. Astăzi, regulamentele militare din statele civilizate prevăd această posibilitate și îl exonerează de orice vină de insubordonare pe cel aflat în situația respectivă. Însă armata romană a secolului al treilea nu era tocmai un exemplu din acest punct de vedere, iar insubordonarea, indiferent ce forme ar fi căpătat, era sever pedepsită. Episodul martiriului lui Marinus se produce în anul 260, în Cezareea Palestinei[18], chiar cu ocazia a ceea ce ar fi putut deveni ziua cea mai importantă pentru cariera sa. Cum în Legiunea X Fretensis se eliberase un post de centurion, Marinus este desemnat de către legatul legiunii să ocupe acest post. Era, în mod evident o recunoaștere a valorii sale și a serviciului militar ireproșabil prestat până atunci, din moment ce, pentru a ajunge la gradul de centurion era necesară trecerea printr-o serie de etape intermediare (librarius, tesserarius, optio, signifer). Fiecare dintre aceste grade presupunea o responsabilitate aparte pentru care candidatul trebuia să dovedească aptitudini și disciplină. Durata de timp necesară pentru o astfel de ascensiune *ex caliga*, putea ajunge și la 20 de ani de serviciu militar. Doar în cazul soldaților proveniți din aristocrația militară a imperiului, *ex equites*, durata promovării era scurtată.

Așadar, Marinus era un legionar cu state de serviciu vechi; poate prea vechi, din moment ce, în mod evident își făcuse și dușmani printre camarazii săi. Unul dintre acești dușmani îl reclamă pe Marinus magistratului că este creștin. Deși, în mod evident, această calitate a sa era cunoscută în rândul trupei și nu deranjase pe nimeni până la acel moment, în clipa promovării la rangul de centurion atitudinea religioasă a creștinului crea o incompatibilitate. Acest lucru datorită faptului că, una dintre obligațiile centurionului era de a

[18] Herbert Musurillo, „Μαρτυριον το Αγιου Μαρινου”, în: *The acts of the Christian martyrs*, Oxford Clarendon Press, Oxford, 1972, p. 240.

asigura participarea la serviciul religios păgân, care implica sacrificii la efigia împăratului. Ori tocmai acesta a fost capul de acuzare prezentat de delatorul lui Marinus.

Probabil că ecourile edictului lui Decius din 249 încă nu se stinseseră, iar refuzul de a jertfi la altarul imperial era în continuare o infracțiune tratată cu multă duritate. Deși la acea dată creștinii se puteau ascunde în rândul trupei, din moment ce nu erau obligați să facă crime împotriva propriei conștiințe, odată ce era descoperit refuzul prestării omagiului pentru împărat, sentința putea fi una singură: pedeapsa capitală.

În ciuda faptului că actul martiric al lui Marinus are doar puţine rânduri, în el regăsim o informaţie cel puţin frapantă, de natură să aducă o nouă lumină asupra statutului creştinilor la acea dată. În momentul în care i se cere să aleagă între armată şi credinţa sa creştină, lui Marinus i se pun în faţă atât sabia sa, simbol al legământului militar, cât şi ceea ce autorul actului martiric numește των θειων ευαγγελιον γραφιν[19]- dumnezeieștile scrieri evanghelice. În cazul în care expresia nu reprezintă o interpolare a autorului, această informație este extrem de prețioasă atât pentru că vorbește despre existența unui canon evanghelic articulat (să nu uităm că suntem în a doua jumătate a secolului III), dar și pentru faptul că aceste scrieri erau utilizate în rândul creștinilor în mod liber, fără îngrădirea autorităților.

Dacă actul martiric al lui Martinus are calitatea de a fi prima povestire a jertfei pentru credință a unui soldat creștin, fără însă a abunda în informații referitoare la raportul de conștiință al creștinilor cu religia militară, cel de-al doilea document de acest tip, Actul martiric al lui Maximilian[20], oferă o cascadă de argumente în acest sens, iar această situație se va menține în mai toate documentele de epocă. În treacăt fie spus, actul lui Maximilian face parte dintr-un corpus scris în limba latină și care par a fi reproduceri foarte exacte ale actelor procesuale

---

[19] H. Musurillo, „Μαρτυριον το Αγιου Μαρινου", p. 240.

[20] Herbert Musurillo, „Acta Maximilianii", în: *The acts of the Christian martyrs*, Clarendon Press, Oxford, 1972, pp. 244–249.

emise de instanța de judecată militară. Acest lucru ar fi putut fi facilitat de prezența creștinilor în corpul funcționarilor militari însărcinați cu redactarea actelor (*librarii*), care vor fi transmis mai departe, în mod scris, Bisericii dovada sacrificiului martirilor.

Revenind la Maximilian, trebuie spus că el este unicul exemplu pe care îl avem documentat istoric, de cetățean care refuză înrolarea în armată pe motive de conștiință. Fiu al unui funcționar roman însărcinat cu strângerea taxelor (*temonarius*), el va fi martirizat la 12 martie 295 în provincia Mauretania Caesarensis (corespunzând astăzi aproximativ teritoriului Tunisiei și Algeriei). Cel mai probabil, în timpul recrutării, el refuzase înrolarea, astfel încât este adus la judecată în fața proconsulului Dion, alături de tatăl său și de un avocat. În forum, el este supus de către proconsul unui interogatoriu, pentru stabilirea identității sale și a motivelor pentru care refuză serviciul militar. Încă de la început se poate observa o atitudine foarte intransigentă din partea acuzatului, el refuzând orice fel de colaborare cu instanța de judecată în alți termeni decât ai săi proprii.

Poziția lui Maximilian este una precisă: nu va intra în armată pentru că este creștin. Însă, în acest punct al dialogului se petrece un episod ciudat. O încercare a proconsulului Dion care ar putea fi interpretată (și personal tind să cred că este așa) ca un efort de a-l ajuta pe Maximian – măsurătoarea corporală. Conform tratatului lui Vegetius referitor la armata romană, recrutul eligibil trebuia să aibă cel puțin cinci picioare și zece uncii înălțime (aproximativ 174 cm)[21]. Era o înălțime peste media bărbaților din imperiu la acea dată[22] și nu puțini erau cei care reușeau să fie declarați inapți pentru serviciul militar pe acest considerent. Însă, în cazul lui Maximilianus, acest lucru nu a funcționat; era destul de înalt pentru a fi declarat apt.

---

[21] Flavius Vegetius Renatus, *Epitoma rei militaris.*, ediție de Karl Lang, Teubner, Lipsiae, 1885, p. 9.

[22] Jonathan P Roth, *The logistics of the Roman army at war (264 B.C.-A.D. 235)*, coll. *Columbia Studies in the Classical Tradition* 23, Brill, Leiden, 1999, p. 9.

Mai mult decât atât, se pare că el fusese ales, poate și datorită funcției tatălui său, să slujească în garda imperială, *sacrum comitatum*. Proconsululul îi oferă chiar și un argument pentru a nu se împotrivi acestei slujbe: *„In sacro comitatu dominorum nostrorum Diocletiani et Maximianii, Constantinii et Maximii, miles christiani sunt et militant”*[23] (În garda sacră a stăpânilor noştri Diocleţian, Maximian, Constantius şi Maximinus se află şi alţi soldaţi creştini care prestează serviciu militar - trad. aut.).Ori, se pare că tocmai acest infinitiv, persoana a treia plural al verbului *„milito, -are”* crea un inconvenient major în această dispută. Pur și simplu avea prea multe înțelesuri în limba latină, de la a presta serviciu militar, până la a se război, pentru a fi pe placul unui creștin ca Maximilian. Ce era încă și mai de neacceptat era faptul că el contravenea flagrant învățăturilor Bisericii, așa cum le exprimase Tertulian. „Militare” însemna, în primul rând asumarea unui sacramentum, jurământ de fidelitate. Însă, spre deosebire de jurământul militar modern, care impune fidelitate față de țară, sacramentum era prestat față de zeii tradiționali[24]. Semnul acestui jurământ era *signaculum*, un pandantiv de plumb, pe care în epocă erau gravați Jupiter și Hercules, patronii celor doi augușți. Având ca principal rol identificarea soldaților căzuți în luptă, acest pandantiv a căpătat cu timpul o puternică conotație religioasă.

„Non accipio signaculum saeculli... habeo signi Christi Dei mei”[25]. Refuzul lui Maximian este categoric și vădește, totodată, o realitate care începea să prindă contur: un nou tip de paradigmă creștină, materalizată ca o doctrină a non violenței și totuși, în mod paradoxal, organizată într-un mod militar, cu Hristos în calitate de conducător. Este elementul pe care, la nici două decenii distanță, Constantin cel Mare îl va folosi, pentru a da o înfățișare creștină armatei, obținând

[23] H. Musurillo, „Acta Maximilianii”, pp. 246–247.

[24] Jörg Rüpke, *Domi militiae: die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*, Steiner, Stuttgart, 1990, pp. 76–80.

[25] H. Musurillo, „Acta Maximilianii”, p. 246.

acceptul soldaților de a sluji sub un nou tip de steag – *labarium*, steagul lui Hristos.

Din perspectiva gândirii romane, infracțiunea de care este acuzat Maximilian și pentru care va fi, în cele din urmă, condamnat, nu are nimic de-a face cu faptul că este creștin; ea se leagă de refuzul de a sluji în cea mai importantă instituție a romanilor, armata și asta din motive de lipsă de loialitate[26]. Persecuția lui Diocleţian nu începuse încă. Astfel se poate explica și răbdarea de care dă dovadă Dion în judecarea lui Maximilian. Dacă procesul ar fi avut loc peste câțiva ani, lucrurile ar fi stat, în mod sigur, altfel. Oricum ar fi, ceea ce trebuie reținut este faptul că, în niciunul dintre cazurile soldaților care au fost martirizați, chiar și pe timpul persecuției, motivul procesual al romanilor nu era vina de a fi creștin. Perspectiva răzmeriței era cea care făcea ca autoritățile să aplice legea cu atâta duritate. Cel mai probabil, în ideea în care nu comitea acte neconforme cu legislația militară, un creștin putea sluji o viață întreagă în armată, fără a avea alte motive să se teamă pentru viața sa decât armele inamicului.

Şi probabil această stare de fapte este cea responsabilă pentru semnalarea atât documentară, cât şi arheologică şi epigrafică a soldaţilor creştini în toate structurile armatei romane. Vom discuta ceva mai încolo despre posibilitatea, deloc exclusă, a existenţei unui număr foarte mare de soldaţi ce nu erau străini de creştinism, în armata începutului de secol patru.

La numai trei ani de la martiriul lui Maximilian, în 298, nordul Africii era martorul unui nou episod de frondă la adresa sistemului religios militar. De data aceasta actorul principal era un centurion, Marcellus. Acesta, pe data de 21 iulie 298, cu ocazia cinei festive prilejuită de celebrarea zilei de naștere comune a auguștilor Diocleţian și Maximian, își aruncă armele și însemnele de grad, în văzul întregii cohorte întâi[27]. Cu aceeași ocazie declară în mod solemn că

[26] H. Musurillo, „Acta Maximilianii”, p. 248.

[27] Herbert Musurillo, „Acta Marcelli”, în: *Μαρτυριον το Αγιου Μαριvου*, Oxford University Press, Oxford, 1972, pp. 250–259.

nu dorește să mai activeze în armată, deoarece „*Iesu Christo, regi aeterno milito*" (Slujesc regelui veșnic, Isus Hristos – trad. aut.). De data aceasta, *milito* capătă un sens propriu creștin. Și în sens simbolic, trecerea la creștinism capătă valoarea de *sacramentum*. Încetul cu încetul, instituțiile care marcau serviciul militar se transformau sub presiunea unei noi realități, iar primele semne ale acaparării de către creștinism a întregii vieți militare romane se făceau din ce în ce mai cunoscute.

Implicațiile unei astfel de situații sunt majore. Încă din vremea lui Traian existase preocuparea constantă de a nu fi permisă crearea de asociații și facțiuni în interiorul armatei[28]. Acest tip de organizații, activând în sânul armatei, fuseseră responsabile de instabilitatea imperiului în decursul primului secol. Fie că fusese vorba despre unitățile gărzii pretoriene, fie că era vorba despre legiunile aflate sub comanda vreunui general ambițios, rezultatul era mereu același: tulburări ample, război civil și asasinate la cel mai înalt nivel. Toate acestea ținuseră imperiul într-o stare de tensiune în primul secol, revenind mai apoi, pe parcursul celui de-al treilea secol ca un flagel pentru stabilitatea lumii romane. Este aproape inutil să ne întrebăm ce însemnau toate acestea din perspectiva conducătorilor imperiului. Este absolut sigur că incapacitatea Romei de a face față în mod eficient atacurilor barbare din secolul al treilea avea ca primă cauză tocmai această stare de instabilitate militară și politică.

Între toate elementele de presiune externă care au marcat imperiul, niciunul nu era mai supărător decât încercările perşilor de a împinge frontiera răsăriteană a Romei cât mai în interior. Deşi, din punct de vedere al studierii istoriei creştinismului timpuriu acest conflict a adus cel puţin un beneficiu enorm, creând în mod accidental fantasticul sit

[28] Gaius PLINIUS CAECILIUS SECUNDUS, *Epistularum libri decem: Briefe*, coll. *Tusculum-Bücherei.*, trad. Helmut Kasten, Heimeran, München, 1968, cap. X, 34.

arheologic de la Dura Europos, din perspectiva romanilor acelei vremi conflictul era unul cumplit. Perşii, spre deosebire de barbarii migratori, erau un imperiu persistent, având nu doar putere militară, ci şi argumente diplomatice pentru a pune presiune pe Roma.

Abia venirea la putere a lui Diocleţian, spre sfârșitul secolului al treilea, a așezat un pic lucrurile. Provenind din rândul soldaților, Diocleţian știa să vorbească limba acestora și a reușit să potolească atitudinile partinice ale legionarilor. Reiterând sistemul adulației imperiale, i-a făcut pe soldați să-i fie chiar dacă nu fideli întru totul, măcar mai apropiați decât fuseseră față de alți împărați. Stabilitatea aceasta era gura de aer proaspăt de care imperiul a avut nevoie pentru a se pune pe picioare. În cadrul acestui demers, religia a jucat un rol hotărâtor, astfel încât, în anul 295, Diocletian putea afirma că pietatea religioasă și moralitatea tuturor cetățenilor, pe care el le chezășuia, sunt cheia demersului de a-i face pe zei să fie favorabili puterii romane[29]. Ideea de a atrage favorurile divine prin intermediul moralității poporului nu era nouă. Încă din vremea Republicii romanii observau acest principiu; însă la sfârșitul secolului al treilea lucrurile erau mai nuanțate. Moralitatea și comportamentul religios al religiei clasice romane lăsau locul unor credința mai noi, mai dinamice, promovând un tip de sobrietate și morală aparte. Fără îndoială că romanii remarcaseră de acum valorile morale pe care creștinismul le promova și avem motive întemeiate să afirmăm că, grație acestei viziuni, religia creștină dobândise o poziție în imperiu mai bună decât avusese în trecut.

Lactanțiu ne indică, în lucrarea sa „De mortibus persecutorum" faptul că, în ajunul persecuțiilor din 303-304, creștinismul avea o situație înfloritoare, fiind nu doar tolerat, ci chiar bucurându-se de anumite drepturi importante, creștinii având chiar și o biserică în preajma palatului imperial din

[29] Moses Hyamson, *Mosaicarum et Romanarum legum collatio: with introduction, facsimile and transcription of the Berlin Codex, translation, notes and appendices*, coll. *Religion and the law.*, 1913, pp. 86–87.

Nicomedia[30]. O astfel de atitudine față de creștini poate explica răbdarea de care investigatorii dau dovadă în timpul proceselor martirilor militari din această perioadă, în special în cazul lui Maximilian și Marcellus.

Cazul lui Marcellus și poate chiar și alte cazuri similare, pe care nu le avem documentate istoric, dar care este posibil să fi existat, de insubordonare pe motive de conștiință religioasă par să fi fost, în mod obligatoriu aduse la cunoștința auguștilor și cezarilor. Fortunatus, guvernatorul provinciei Mauretania Tingitana și primul anchetator al lui Marcellus, îi spune acestuia că va raporta (*ideo referam*) cazul său augu-știlor și cezarilor. Atitudinea care reiese din relatarea actului martiric ne face să credem că acest raport era o obligație, chiar dacă nedorită, a guvernatorului. Acesta aproape că regretă că nu poate ascunde incidentul, dat fiind faptul că el se consumase în fața unui public numeros.

Aici ne aflăm în fața uneia dintre acele ciudățenii pe care le regăsim uneori în izvoarele istorice și care ne fac să dorim să cercetăm mai profund situația. Întrebarea este, oare chiar era atât de importantă pentru conducătorii imperiului atitudinea unui soldat dintr-o provincie nu foarte importantă, încât aceștia să primească un raport amănunțit referitor la ea? Mauretania Tingitana, situată în zona astăzi ocupată de nordul Marocului, nu era una dintre provinciile cu o activitate militară intensă. Existaseră lupte cu maurii în 298 în provincie, dar, în mod sigur acestea nu fuseseră o provocare prea grea pentru armata imperiala. Însă, dacă ne uităm la istoricul Legiunii II Traiana Fortis, din care făcea parte Marcellus, aceasta fusese adusă cu doar doi ani mai devreme din Egipt. Această informație schimbă totul și asta pentru că Egiptul era, în acea perioadă, scena unor ample tulburări datorate sectei maniheiste. Aceasta era o doctrină puternic sincretică, întemeiată de un oarecare Mani și cuprinzând

[30] LACTANTIUS, *De mortibus persecutorum*, coll. *Oxford Early Christian Texts*, trad. Henry Chadwick, Clarendon Press, Oxford, 1984, cap. XII.

elemente din dualismul mazdeismului persan, amestecate cu elemente preluate de la creștinism. Din câte arată sursele istorice, doctrina se dovedise a fi foarte seducătoare, Mani atrăgând la sine numeroși adepți.

Propovăduind un tip de ascetism ciudat, maniheismul crease tulburări și dizidențe în sânul societății romane din răsăritul imperiului, fapt care a dus la o reacție foarte violentă din partea lui Diocletian, care în anul 297 emite un edict ce marchează începutul persecuției contra maniheismului. O persecuție care, așa cum remarca un autor, semăna frapant cu persecuția îndreptată contra creștinilor în epoca lui Valerian[31]. Putem doar bănui că, în spatele acestor tulburări se vor fi aflat agenții imperiului Sassanizilor persani. Probabil că, din cauza acestor tulburări, Diocletian devenise bănuitor cu facțiunile religioase care aduceau atingere religiei tradiționale romane și nici armata nu făcea excepție de la aceste bănuieli. Sau poate tocmai în încercarea de a proteja armata de influențe nedorite, Diocletian și asociații săi dăduseră indicații precise ofițerilor de rang înalt de a-i ține la curent cu derapajele de acest fel.

Faptul că procesul lui Marcellus durează circa trei luni, în condițiile în care sentințele anterioare avuseseră nevoie de mult mai puțin timp pentru a fi date, pare să confirme ipoteza cercetării amănunțite a cazului, în vederea cercetării tuturor implicațiilor acestuia. Ar fi putut să fie această atitudine bănuitoare a lui Diocletian și asociaților săi cauza pentru care a pornit ultima și cea mai sângeroasă persecuție contra creștinilor? Probabil că da, iar începutul ei din interiorul armatei pare să confirme această ipoteză. Pur și simplu, o armată cu o atitudine anti combativă și orientată contra propriilor tradiții nu avea cum să fie pe placul conducătorilor imperiului.

---

[31] Robert McQueen Grant, *Augustus to Constantine: the rise and triumph of christianity in the roman world.*, Harper and Row Publishers, San Francisco, 1990, p. 227.

Poziția soldaților creștini în armata romană păgână pe baza izvoarelor istorice

Așa cum am putut vedea, istoria slujirii creștinilor în armata păgână romană a fost marcată de episoade ale persecuțiilor. Însă fenomenul persecuțiilor nu a fost chiar unul definitoriu de-a lungul primelor trei secole. Dintr-un motiv sau altul, soldații creștini nu au fost persecutați decât în contexte istorice bine definite, în areale geografice relativ restrânse și, lucru foarte important, din motive care țineau mai degrabă de disciplină militară decât religioase propriu zise. Este drept și că, în cazul armatei romane, legătura între serviciul militar și religia cazonă era una de natură să îi pună pe cei mai acriviști dintre creștini pe curs de coliziune cu instanțele de judecată; pe de altă parte, însă, nu avem motive să credem că simpla apartenență la creștinism ar fi fost înfierată. Dimpotrivă, chiar. Dacă este să dăm crezare (și trebuie să facem acest lucru) surselor istorice, vom descoperi că, mult înainte de epoca constantiniană creștinii erau o prezență binecunoscută și documentată în armată, putând fi regăsiți în poziții cheie ale sistemului militar.

Revenind la informația pe care o putem desprinde din Actul martiric al lui Maximilian, creștinii pătrunseseră până în garda pretoriană, forța de elită care nu doar că apăra integritatea fizică a imperatorului, dar care avusese de-a lungul primelor trei secole de după Hristos niște prerogative aproape fantastice, fiind motorul din spatele oricărei domnii, coloana vertebrală a fiecărui complot reușit și principala piedică a oricărui puci eșuat. Faptul că ni se arată că *„in sacro comitatus"* existau creștini, cel puțin la sfârșitul secolului al treilea, dacă nu chiar mai devreme, este de natură să confirme faptul că creștinii nu erau văzuți mai prejos decât oricare alți soldați. Desigur, se pune întrebarea ce fel de creștini erau cei din asemenea funcții. Putem, desigur, întrezări în cuprinsul aceluiași Act martiric al lui Maximilian, o atitudine de dis-

tanțare politicoasă față de acești soldați[32]. Fără a se exprima deschis, Maximilian lasă o umbră de îndoială asupra moralității coreligionarilor săi, militari pretorieni.

Sigur că, începând din acest punct, putem face doar speculații pe marginea acestui subiect. „De ce doar unii dintre creștinii din armată au fost vizați de persecuții?”, ar fi o întrebare de la care să se pornească un studiu aparte. Un răspuns simplu ar putea viza faptul că soldații care nu au fost nevoiți să treacă prin focul persecuțiilor erau niște creștini puțin mai diferiți. Erau adepți ai religiei creștine doar până la un punct; mai precis, punctul acela din care propriile concepții religioase intrau în contact virulent cu ordinea militară. Erau creștini, dar în același timp își făceau datoria de soldați, cu tot ceea ce implica ea, bune sau rele, moralitate sau nu.

Era posibil așa ceva? Da. Iar răspunsul cel mai plauzibil la această ipoteză îl găsim în chiar esența vieții de soldat. Acești oameni trăiau în permanență cu spectrul morții alături de ei. Viața unui soldat roman nu fusese niciodată una ușoară, însă la sfârșitul antichității, într-o perioadă tulbure din punct de vedere al numeroaselor războaie și bătălii, ea ajunsese un coșmar. Moartea, însoțită de sora ei Soarta, erau pentru romani cele mai îngrozitoare spirite care le tulburau existența. Dacă în cazul Sorții, sintezele religioase produseseră o serie de concepții menite să aducă o oarecare relaxare a tensiunii spirituale[33], în privința morții o singură religie propunea salvarea. Iar această religie era, desigur, creștinismul. Perspectiva miracolului și a vieții veșnice ofereau o speranță în plus legionarilor romani, prinși în circuitul aparent inefabil al sistemului de comandă ce îți poruncea să mori în luptă sau să mori ca dezertor ori insubordonat. În acest context,

---

[32] H. Musurillo, „Acta Maximilianii”, pp. 248–249.

[33] Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase. De la Guatama Buddha până la triumful creștinismului.*, vol. II, trad. Cezar Baltag, Universitas, Chișinău, 1992, p. 271; Vezi și Jan Bergman, „I Overcome Fate, Fate Harkens to Me: Some Observations on Isis as Goddes of Fate”, în: *Fantastic beliefs in religion, folklore and literature: papers read aat the Sym-*

creștinismul avea să funcționeze ca o supapă pentru presiunile sufletești și din acest motiv mulți dintre soldații care nu pricepeau foarte bine învățăturile lui Hristos ajunseseră să aparțină, într-un fel sau altul, creștinismului.

John Helgeland afirmă că este foarte posibil ca soldații creștini de rând să fi fost atrași pe orbita gnosticismului, via literatura apocrifă[34], ceea ce ar explica atitudinea lor echivocă. Personal, însă, cred că ne aflăm în fața unei prime sinteze, ce avea să modeleze creștinismul din epoca de după Constantin cel Mare și până în zilele noastre. Era posibil să se fi întâmplat o astfel de sinteză, o îmbinare abia perceptibilă a creștinismului cu păgânismul, din motive ce țineau de scopul înalt al Bisericii de atragere la mântuire a tuturor oamenilor? Bineînțeles. Nu doar că a fost posibil acest lucru; el chiar s-a întâmplat la sfârșitul secolului al treilea, cel puțin în vestul imperiului. Semnele acestui fenomen le întrezărim studiind unele dintre canoanele Sinodului de la Elvira (desfășurat în jurul anului 300)[35]. În acest context vedem că în Biserică sunt acceptați inclusiv oficianți ai cultului roman, cu respectarea anumitor condiții[36]. Ce rost ar fi avut toate aceste canoane dacă ele nu reflectau o realitate a epocii, respectiv începutul înglobării păgânilor în Biserică? De altfel, putem spune că, în afară de nefericitele incidente din anii 303-304, întreaga epocă a domniei lui Diocletian a fost o epocă de pace religioasă, care a cuprins toate credințele de pe cuprinsul imperiului

---

posium on fatalistic beliefs held at Abo on the 7th - 9th of september 1964, H. Ringgren (ed.), s.n., Stockholm, 1967, pp. 35–51.

[34] J. Helgeland, „Christians and the Roman Army A.D. 173-337", p. 156.

[35] Carl Joseph Hefele, „Le concile d'Elvire", în: *Histoire de conciles*, vol. I, Letouzey & Ané, Paris, 1907, pp. 212–264.

[36] Flamini, magistrați duumviri, creștini care participau la sacrificii în Capitoliul marilor orașe, toți sunt subiectul unor prevederi canonice, menite pentru prima dată în istoria Bisericii să reglementeze un tip de pogorământ nemaiîntâlnit până atunci. Cele mai grele penitențe se dau pentru participarea activă la sacrificii și jocuri, dar există o portiță lăsată deschisă pentru cel ce dorește să se îndrepte din nou pe calea credinței.

(cu excepția, bineînțeles, a maniheismului perceput ca o diversiune a inamicului persan).

În mod sigur, în mijlocul acestei perioade de pace, creştinismul a prosperat, el ajungând oarecum la un *modus vivendi* cu lumea păgână. Ori acest modus vivendi s-a tradus prin pogorământul făcut de Biserică păgânilor, cu scopul de a le câștiga sufletele pentru Hristos. În aceste condiții și armata a devenit un loc al creștinismului, punându-se astfel bazele unei noi viziuni despre rolul său, care va marca apoi epocile viitoare.

Deși greu de urmărit din perspectivă arheologică, prezența militarilor creștini este totuși documentată de unele piese aparținând perioadei de trecere dintre secolele III-IV. Cele mai concludente mărturii în acest sens sunt oferite de pietrele funerare. Deși nu este o practică universal răspândită, uneori, pe inscripțiile epitaf este menționată și religia creștină a defunctului, ori este sugerată prin formule de tip creștin, care fac aluzie la viața veșnică. Până în prezent, au fost descoperite în jur de 10-12 astfel de pietre funerare aparținând perioadei de dinainte de Constantin, având menționați soldați de felurite grade, însă niciunul mai mare de centurion[37]. Acesta este, probabil un semn al provenienței din rândul trupei fără origini nobiliare a primilor soldați creștini. Desigur, nu poate fi exclusă posibilitatea ca să fi existat soldați creștini și dintre equites, dar probabilitatea aceasta este destul de mică pentru primele trei secole. Un caz aparte îl constituie soldații din garda imperială, care sunt documentați, literar și epigrafic începând de la sfârșitul secolului al treilea[38].

[37] Henri LECLERCQ, Fernand CABROL, „Militarisme", *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* 11, pp. 1155–1179.

[38] Denis van BERCHEM, „Des soldats chrétiens dans la garde impériale. Observations sur le texte de la Vision de Dorothéos", în: *Studii Clasice*, 24 (1986), pp. 155–163; Alexandru MADGEARU, „A note on the Christians` presence in the Sacer comitatus before 313 A.D.", în: *Aevum*, 75, 1 (2001), pp. 111–117.

Cu toate că numărul de epitafuri aparținând creștinilor este unul extrem de mic comparativ cu numărul total de inscripții funerare din epoca imperială, aproximativ 250.000[39], trebuie ținut cont de faptul că declararea explicită a apartenenței religioase a defunctului nu era o practică curentă. De fapt, cu excepția voturilor către zeitățile *mani* (spiritele străvechi), nu prea există, în mod curent, elemente de religiozitate inscripționate. Mai mult decât atât, practica invocării manilor se poate să fi fost uzitată inclusiv de creștini[40] în această epocă marcată de sinteze religioase. Prin spiritul ei religios sincretic, armata romană era terenul cel mai propice pentru formarea unui nou tip de religiozitate, care avea să marcheze creștinismul începând din secolul al patrulea.

Simpla existență a pietrelor funerare aparținând soldaților creștini ne vorbește despre două realități de acum de netăgăduit ale secolului al III-lea. Prima este existența și gradul ridicat de pătrundere al religiei creștine în sânul armatei. A doua se referă la existența simultană a două tipuri de creștinism: cel fervent, indisponibil la reconciliere cu religiile păgâne și cel care găsise un modus vivendi cu păgânismul pe care avea, în cele din urmă, să îl înlocuiască. Așa cum remarca un cercetător, „Actele martirice" aparțineau soldaților creștini care aplicaseră învățătura creștină în litera ei strictă, în vreme ce inscripțiile funerare sunt mărturiile creștinilor care aplicaseră o atitudine conciliatorie față de realitățile militare și religioase ale epocii[41].

---

[39] Valerie M. Hope, „Trophies and Tombstones: Commemorating the Roman Soldier", în: *World Archaeology*, 35, 1 (2003), p. 84; Roberta Gilchrist, *The social commemoration of warfare*, vol. 1, coll. *World archaeology* 35, Routledge, Abingdon, 2003, pp. 79–97.

[40] A. Madgearu, „A note on the Christians` presence in the Sacer comitatus before 313 A.D.", p. 114.

[41] J. Helgeland, „Christians and the Roman Army A.D. 173-337", p. 161.

Armata romană și sinteza creștină

La începutul secolului al patrulea creștinismul nu mai putea fi oprit din dezvoltarea sa de nicio forță. Devenise el însuși o forță, atât prin prisma realităților demografice[42], cât şi prin faptul că învăţase să convieţuiască cu păgânismul şi îşi demonstrase forţa culturală. Mai era nevoie de un singur lucru pentru a se consfinţi poziţia sa dominantă între cultele şi religiile Romei: să devină religia împăratului. Aşa cum bine ştim, acest eveniment de facto se va produce abia în 337, la Nicomedia, odată cu botezul împăratului Constantin cel Mare. Însă procesul de solidificare a poziției creștinismului s-a produs treptat, începând cu 312, după bătălia din 27 octombrie de la Podul Milvius.

Două lucruri s-au petrecut în acea zi: 1. împotriva tuturor șanselor, armata lui Constantin își adjudecă victoria și 2. începând din acel moment, armata romană a cezarilor înceta să mai existe, fiind înlocuită de prima armată creștină din istorie. În ceea ce privește această de-a doua consecință, personal mi se pare a fi cea mai interesantă și în fond cea care va desena destinul culturii și civilizației europene pentru următoarele aproape două milenii. Iar acest lucru s-a datorat geniului politic de care Constantin cel Mare nu a dus niciodată lipsă. Constantin, în încercarea de a rezolva criza politico-social-culturală a imperiului, se află în fața unei dileme. El încearcă să găsească un element care să redea unitatea imperiului, nu doar din perspectiva iminentei lupte pentru putere, ci și din perspectiva a ceea ce știa că trebuie să devină statul roman. Cultul împăratului, elementul unificator imaginat de către Augustus și adus la apogeu în timpul lui Dioclețian, ajunsese decrepit, după cum decrepită ajunsese și religia tradițională.

Cezarul părții apusene a imperiului, Constantin rezonează cu aceste realități mult mai bine decât augustul Maximian de la Roma. Imperiul se găsește în fața unei expansiuni vi-

[42] Rodney Stark, *The rise of Christianity: a sociologist reconsiders history*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1996.

rulente a creștinismului și Constantin, cu geniul său politic, poate să constate că este doar o chestiune de timp până când această formă de spiritualitate va deveni dominantă în imperiu. Probabil că la acea dată deja și armata era plină de soldați și ofițeri creștini. În aceste condiții, în 312-313 el doar accelerează un proces care de acum era inevitabil, acela de încreştinare masivă a imperiului. Totuşi, ceea ce este interesant este faptul că renumitul Edict de la Mediolanum nu reprezintă prin formularea sa o noutate absolută. De fapt, prevederile sale sunt mai degrabă de natură să aducă situaţia din imperiu la nivelul a ceea ce era înainte de izbucnirea persecuţiilor ordonate de Diocletian.

Cu același prilej el gândește un sistem spiritual care să îi garanteze realizarea coeziunii armatei (aflată în permanent război la frontiere și în căutarea unei motivații care să îi țină spiritul combativ la cote înalte) și asigurarea loialității ei. Atâta doar că, la acest moment, armata are două componente spirituale mari: mithraică și creștină. Pe baza acestora, Constantin realizează o sinteză – adoptând sistemul zeului unic din creștinism, suprapune peste aceasta câteva elemente-cheie ale mithraismului, precum și ale altor religii mari de la acea vreme. Sărbătoarea Crăciunului la data de 25 decembrie este doar un exemplu în acest sens. În această ipoteză, marea sinteză creștină se va realiza pentru prima dată la nivelul armatei romane. Desigur, acest lucru se va derula de-a lungul a multor ani și cu o continuă preocupare a lui Constantin și a Bisericii de a construi o doctrină creștină coerentă, capabilă să camufleze elementele păgâne moștenite, până la a le face de nerecunoscut.

Sistemul va fi apoi extins la nivelul întregului imperiu și va avea ca rezultat creșterea spectaculoasă a numărului adepților noului tip de religie – *creștinismul roman/european*. Iar primul „laborator” al acestui sistem și probabil primul său motor a fost armata romană.

Understanding *Our Father* in the context of human perfection preached in the Sermon on the Mount, according to St. Gregory of Nyssa's *Homilies on the Lord's Prayer*

Adrian Podaru

Abstract: This article analyzes *Our Father* and its connection with human perfection, an idea developed in the *Homilies* of St. Gregory of Nyssa. It is not a philosophical and philological analysis, but tries to argue that for St. Gregory, the prayer `Our Father` is the perfect prayer and it is properly used only by ascetic Christians and not by nominal Christians who are Christians only by name, but anti-Christians in deeds. The Lord's prayer is uttered in a more and more proper way as the Christian progresses in his effort to be in the likeness to God. Two words from St. Gregory`s *Homilies* are relevant in our context: *συγγένεια* (kinship) and *ἀδελφοὶ τοῦ Χριστοῦ* (brothers of Christ) We become sons of God and brothers of Christ, but this implies a resemblance with Christ that can be attained through mimesis, by copying His virtues. This aspect is also important from a missionary standpoint because, says St. Gregory, the non-Christians and the nominal Christians will judge one`s faith through one`s deeds. Returning to the *Homilies on the Lord's Prayer*, there is one verse which points out the fact that the state of those who properly utter this prayer should be that of perfection (or close to it): "Forgive us our debts, as we too forgive our debtors" (Matt. 6:33). It is this present tense which testifies that the state of perfection is already present in the person who prays. This state implies boldness (παρρησία), that requires purity of soul. Purity of soul it is a sign that testifies the lack of two emotions that are present in a sinful person: shame and fear.

Keywords: Our Father, prayer, Gregory of Nyssa, human perfection, kinship, likeness, boldness

When I have chosen this title, I had had in my mind the idea that, being offered to His disciples and to those who listened to Jesus in the context of the Sermon on the Mount, the Lord's Prayer was meant to be a perfect prayer, **The** prayer that should be uttered or, better said, **The** prayer that is properly uttered only by those who strive to become in the likeness of God, who strive to become perfect. The whole Sermon on the Mount has a single and striking motto: "Be perfect, therefore, as your heavenly Father is perfect" (Matt. 5, 48). Speaking of murder, adultery, divorce, oaths, fasting etc. Jesus Christ surpasses or fulfills the Law of Moses, in his hope to guide people to another level in their resemblance to God, to a level which prolongs itself ultimately in what Gregory calls *ἐπέκτασις*. And as David Brown said about the meaning of *ἐπέκτασις* (as an eschatological process) "we may think of heaven as in part constituted by endless exploration of the infinite riches of God"[1].

The present paper does not intend to point out any philosophical influences on Gregory of Nyssa' *Homilies* on Our Father, any rhetorical devices used by him, or to argue in favor of a Christian Tradition regarding prayer, which, eventually, would have been followed by Gregory. The present paper is humble in its intentions: it tries only to underline and to argue with texts the fact that, for Gregory, the prayer *Our Father* is the perfect prayer and it is properly used only by ascetic Christians, spiritually active Christians, not by nominal Christians, who are Christians only by name, but anti-Christians in deeds. The Lord's prayer is uttered in a more and more proper way as the Christian progresses in his effort to be in the likeness to God.

The first texts of Gregory which I would like to put forward are taken from the treatise *On perfection*. Gregory says: "Sin-

[1] David Brown, *Discipleship and Imagination: Christi an Tradition and Truth*, Oxford University Press, Oxford, 2000, p. 122.

ce the good Lord has allowed us fellowship in the greatest, most divine and first of names to make us worthy of being called Christians by Christ's name, we must realize every term explaining this name so that the name given us is not false but is borne out by our lives"[2]. And a few lines further: "Therefore, those who name themselves after Christ must become first what this name demands and then adjust this call to themselves"[3]. Or, again and more explicit:

> "If we are to be named brothers of him who brought us into birth, innocence of life will constitute our kinship with him provided that no impurity separates us from a union in innocence. The First-Born is justice, holiness, love, redemption and so forth. If these qualities characterize our lives, we will manifest the brilliant marks of our nobility that they may bear witness to that fact that we are Christ's brothers"[4].

---

[2] Οὐκοῦν ἐπειδὴ τοῦ μεγίστου τε καὶ θειοτάτου καὶ πρώτου τῶν ὀνομάτων γέγονε παρὰ τοῦ ἀγαθοῦ δεσπότου ἡμῖν ἡ κοινωνία, ὥστε τοὺς τῇ ἐπωνυμίᾳ τοῦ Χριστοῦ τιμηθέντας Χριστιανοὺς ὀνομάζεσθαι, ἀναγκαῖον ἂν εἴη πάντα τὰ ἑρμηνευτικὰ τῆς τοιαύτης φωνῆς ὀνόματα καὶ ἐν ἡμῖν καθορᾶσθαι, ὡς μὴ ψευδώνυμον ἐφ᾽ ἡμῶν εἶναι τὴν κλῆσιν, ἀλλ᾽ ἐκ τοῦ βίου τὴν μαρτυρίαν ἔχειν (Gregorii Nysseni, 'De perfectione', in: *Gregorii Nysseni opera ascetica*, Werner Jaeger et al. (eds.), coll. *Gregorii Nysseni Opera* VIII. 1, Brill, Leiden, 1963, p. 177, 7–14.). The English translation of this text and of the following two, with some adjustments, is to be found on this website:http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/03300395,_Gregorius_Nyssenus,_On_Perfection,_EN.doc, which was accessed on 10.12.2018.

[3] Οὐκοῦν τοὺς ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ ἑαυτοὺς ὀνομάζοντας πρῶτον γενέσθαι χρὴ ὅπερ τὸ ὄνομα βούλεται, εἶθ᾽ οὕτως ἑαυτοῖς ἐφαρμόσαι τὴν κλῆσιν (G. Nysseni, 'De perfectione', p. 178, 2–4.).

[4] Οὐκοῦν εἰ μέλλοιμεν ἀδελφοὶ χρηματίζειν τοῦ καθηγησαμένου ἡμῶν τῆς γεννήσεως, τὸ ἀναμάρτητον τῆς ζωῆς ἡμῶν πιστώσεται τὴν πρὸς ἐκεῖνον συγγένειαν, μηδενὸς ῥύπου τῆς πρὸς τὴν καθαρότητα συναφείας ἡμᾶς ἀφορίζοντος. ἀλλὰ καὶ δικαιοσύνη καὶ ἁγιασμὸς ὁ πρωτότοκός ἐστι καὶ ἀγάπη καὶ ἀπολύτρωσις καὶ τὰ τοιαῦτα. οὐκοῦν εἰ διὰ τῶν τοιούτων καὶ ὁ ἡμέτερος χαρακτηρίζεται βίος, ἐναργῆ παρεξόμεθα τῆς εὐγενείας ἡμῶν τὰ γνωρίσματα, ὥστε τὸν ταῦτα καθορῶντα ἐν τῇ ζωῇ τῇ ἡμετέρᾳ προσμαρτυρεῖν ἡμῖν τὴν πρὸς τὸν Χριστὸν ἀδελφότητα (1-3 G. Nysseni, 'De perfectione', pp. 16–24; 1–3.).

There are in these texts two words that are important and relevant in our context: συγγένεια (kinship) and ἀδελφοὶ τοῦ Χριστοῦ (brothers of Christ) or ἡ πρὸς τὸν Χριστὸν ἀδελφότης (the brotherhood to Christ). The first one appears in the *Second Homily* on the Lord's Prayer as well, when Gregory says: "He then makes them not merely spectators of the divine power but even partakers, and leads those present into kinship, in a certain way, with the transcendent nature"[5]. The one who leads us into kinship with the transcendent nature is Christ Himself[6], so it is not a natural kinship, but a mediated one. There is only one Son of God by nature, but there can be many sons of God by choice, by human choice which, eventually, is fertilized and made effective by God's/ Christ's grace. We become sons of God and therefore, ἀδελφοὶ τοῦ Χριστοῦ, but this implies a resemblance/ likeness with the true Son of God.

In the Funeral Oration (or Encomium) delivered in honour of his deceased brother, Basil, Sf. Gregory of Nyssa speaks about the proper way of praising someone, especially a saint: μίμησις, that is by copying, in your own life, the virtues that made that saint a saint:

[5] Ἔπειτα δὲ οὐ θεατὰς μόνον τῆς θείας δυνάμεως, ἀλλὰ καὶ κοινωνοὺς ἀπεργάζεται, καὶ εἰς συγγένειαν τρόπον τινὰ τῆς ὑπερκειμένης φύσεως τοὺς προσιόντας ἄγων (Grégoire de Nysse, 'Oratio domenica', in: *Homélies sur le Notre Père*, Christian Boudignon et al. (eds.), coll. *Sources Chrétiennes* 596, Les Editions du Cerf, Paris, 2018, p. 350, 15–18.). The English translation is made by Andrew Radde-Gallwitz, page 16 in the pdf document delivered to us prior to the colloquy.

[6] Lucian Turcescu says: "Nonetheless, since the status of sons of God is the supreme state that we can reach, it is not only through our own efforts that we achieve this. It is the Son of God proper who helps us in this by joining us to him by spiritual generation" ("«Blessed are the Peacemakers, for they will be called Sons of God» (Matt. 5, 9): 'Blessed are the Peacemakers, for they will be called Sons of God» (Matt. 5, 9): Does Gregory of Nyssa have a Theology of Adoption?', in: *Gregory of Nyssa: Homilies on the Beatitudes: an English version with supporting studies: proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa (Paderborn, 14-18 September 1998)*, Hubertus R Drobner, Alberto Viciano (eds.), Brill, Boston, 2000, p. 399.)

"Brethren, having imitated his discretion by appropriating it, let us praise virtue according to his worthiness and fulfill all his wonderful deeds by sharing his wisdom. By praising poverty we become poor with regard to material wealth. No one should speak of contempt for this world simply because it is laudable and glorious; rather, let one's life testify to such contempt with regard to what the world values. Do not merely say that he is dedicated but dedicate yourselves to God, and not only that he possessed the hoped for rest but that you treasure up this wealth like him. It certainly lies within your power. *[Basil] stored up his own wealth in the treasure house of heaven, so imitate the teacher in this way [cf. Lk 6.40]. The disciple will be perfect when he resembles the master.* In other occupations one who is a disciple to a physician, geometrician or a rhetor will be not be worthy of his master's art unless he admires this skill by speech, for he has not yet shown himself worthy of such respect. Allow someone to say to him, "How can you say that a physician was your master when you have no knowledge of his skill? How can you say that a geometrician was your master, when you have no knowledge of his craft?" But if anyone demonstrates expertise in what he has learned, his own knowledge will honor his master's instruction. *Thus we who magnify the teacher Basil should reveal his teaching by our lives* because his name honored God and men in Christ Jesus our Lord, to whom be glory and power forever and ever. Amen"[7].

[7] Οὕτως οὖν, ἀδελφοί, καὶ ἡμεῖς μιμησάμενοι τῇ σωφροσύνῃ τὸν σώφρονα, οἷς ποιοῦμεν, κατ᾽ ἀξίαν τὴν ἀρετὴν ἐπαινέσωμεν, καὶ τὰ ἄλλα πάντα ὡσαύτως τὸ θαῦμα τοῦ σοφοῦ ἐν τῇ μετουσίᾳ τῆς σοφίας πληρούσθω. ὁ τῆς ἀκτημοσύνης ἔπαινος ἐν τῷ καὶ ἡμᾶς γενέσθαι τῆς ὑλικῆς περιουσίας ἀκτήμονας. ἡ ὑπεροψία τοῦ κόσμου τούτου μὴ λεγέσθω, ὅτι ἐστί τις ἐπαινετὴ καὶ ἐπίδοξος, ἀλλὰ μάρτυς τῆς ὑπεροψίας τῶν κατὰ τὸν κόσμον σπουδαζομένων ὁ βίος ἔστω. μὴ λέγε μόνον, ὅτι τῷ θεῷ ἐκεῖνος ἀνέκειτο, ἀλλὰ ἀνάθες καὶ σὺ σεαυτὸν τῷ θεῷ, μήθ᾽ ὅτι μόνον ἦν αὐτῷ κτῆμα ἡ ἐλπιζομένη ἀνάπαυσις, ἀλλὰ καὶ σὺ θησαύρισον σεαυτῷ τοῦτον τὸν πλοῦτον ὥσπερ ἐκεῖνος. ἔξεστι γάρ. μετέθηκεν ἐκεῖνος ἀπὸ γῆς εἰς οὐρανὸν τὸ πολίτευμα, μετάθες καὶ σὺ. τοῖς ἀσύλοις τοῦ οὐρανοῦ θησαυροφυλακίοις τὸν ἴδιον ἐναπέθετο πλοῦτον. μίμησαι διὰ τούτων καὶ σὺ τὸν διδάσκαλον. Κατηρτισμένος γὰρ ἔσται μαθητὴς ὡς ὁ διδάσκαλος αὐτοῦ. καὶ γὰρ ἐν τοῖς λοιποῖς ἐπιτηδεύμασιν ὁ ἰατρῷ μαθητεύσας ἢ γεωμέτρῃ ἢ ῥήτορι ἀναξιόπιστος ἐπαινέτης τῆς τοῦ διδασκάλου τέχνης γενήσεται,

If μίμησις is a proper way of praising a man by another man, if, as in this encomium, one is properly named "one's disciple" if he imitates not only in words, but also in virtues and deeds the virtues and deeds of his master, then, when we speak about the relationship between Christ, our Lord, and Christians, who bear Christ's name, μίμησις becomes a necessity even more. And it is not only a necessity for the individual, but also a necessity from a missionary standpoint. Let me explain myself:

In the *Third Homily* on the Lord's Prayer, St. Gregory of Nyssa says about those who do not sanctify the Lord's name through their deeds:

> "Somewhere I have heard the Holy Scripture condemning those who come to be liable for blasphemy against God. For it says, "Woe on those because of whom my name is blasphemed among the Gentiles." This means something like this: those who have not yet come to believe in the word of truth turn away from faith in the mystery because of how those who have accepted it live. This happens whenever there is nominal faith, but the way of life speaks against the name—either they commit idolatry through greed, or they disgrace themselves with drunkenness and revelry, or they wallow in the filth of prodigality like a pig—immediately the unfaithful ones have the argument at

---

εἰ τῷ μὲν λόγῳ θαυμάζοι τοῦ καθηγητοῦ τὴν ἐπιστήμην, ἐφ᾽ ἑαυτοῦ δὲ δεικνύοι μηδὲν τοῦ θαύματος ἄξιον. ἐρεῖ γάρ τις πρὸς αὐτόν· πῶς ἰατρὸν λέγεις τὸν ἑαυτοῦ διδάσκαλον αὐτὸς ἀνιάτρευτος ὤν; ἢ πῶς μαθητὴν σεαυτὸν τοῦ γεωμέτρου λέγεις ἀπείρως τῆς γεωμετρίας ἔχων; ἀλλ᾽ εἴ τις ἐν ἑαυτῷ δείκνυσι τὴν τέχνην, ᾗ ἐμαθήτευσε, σεμνύνει τῇ καθ᾽ ἑαυτὸν ἐπιστήμῃ τὸν τῆς τέχνης καθηγησάμενον. οὕτω καὶ ἡμεῖς οἱ Βασίλειον αὐχοῦντες διδάσκαλον τῷ βίῳ δείξωμεν τὴν μαθητείαν ἐκεῖνο γινόμενοι, ὅπερ αὐτὸν ὀνομαστόν τε καὶ μέγαν θεῷ καὶ ἀνθρώποις ἐποίησεν, ἐν Χριστῷ ᾽Ιησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν, ᾧ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν (Gregorii Nysseni, 'In Basilium fratrem', in: *Sermones. Pars II*, Gunterus Heil et al. (eds.), coll. *Gregorii Nysseni Opera* 10.1, Brill, Leiden, 1990, pp. 133–134, 19–23; 1–21.). The English translation, with some adjustments, is to be found at this website: http://full-of-grace-and-truth.blogspot.com/2013/12/an-encomium-to-st-basil-great-by-st.html, which was accessed on 15.02.2019.

hand, *not accusing the free choice of those who spend their life badly but claiming that the mystery teaches them to do such things*. For so-and-so, who has been initiated into the divine mysteries would not have become an abuser or greedy or a thief or any other similar evil, unless sinning was legal for him"[8].

Basically, St. Gregory says that non-Christians will judge one's faith through one's deeds: if your deeds are good and praiseworthy, then your faith will be judged good and praiseworthy; if your deeds are bad are blameworthy, your faith will be judged accordingly[9].

The same idea is expressed by St. John Chrysostom in his treatise *On the Priesthood*, although he speaks from a different perspective. Speaking of the priest's force of arguing his faith and debating with the heretics, St. John says:

"But when a dispute arises concerning matters of doctrine, and all take their weapons from the same Scriptures, of what

[8] Ἤκουσά που τῆς ἁγίας γραφῆς κατακρινούσης ἐκείνους οἳ τῆς κατὰ τοῦ θεοῦ βλασφημίας αἴτιοι γίνονται. Οὐαὶ γάρ, φησί, δι᾽ οὓς τὸ ὄνομά μου βλασφημεῖται ἐν τοῖς ἔθνεσιν. Τοῦτο δὲ τοιοῦτόν ἐστιν· οἱ μήπω πεπιστευκότες τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας πρὸς τὸν βίον τῶν παραδεδεγμένων τὴν τοῦ μυστηρίου πίστιν ἀποσκοποῦσιν. Ὅταν τοίνυν τὸ μὲν ὄνομα τῆς πίστεως ᾖ, ὁ δὲ βίος ἀντιφθέγγηται τῷ ὀνόματι, ἢ διὰ πλεονεξίας εἰδωλολατρῶν ἢ ἐν μέθαις καὶ κώμοις ἀσχημονῶν ἢ τῷ βορβόρῳ τῆς ἀσωτίας ὑὸς δίκην ἐγκαλινδούμενος, πρόχειρος εὐθὺς παρὰ τῶν ἀπίστων ὁ λόγος, οὐκ εἰς τὴν προαίρεσιν τῶν κακῶς τῷ βίῳ κεχρημένων τὴν κατηγορίαν τρέπων, ἀλλ᾽ ὡς τοιαῦτα πράττειν τοῦ μυστηρίου διδάσκοντος. Μὴ γὰρ ἂν γενέσθαι τὸν δεῖνα τὸν τὰ θεῖα μεμυημένον μυστήρια ἢ λοίδορον ἢ πλεονέκτην ἢ ἅρπαγα ἢ ἄλλο τι τοιοῦτον κακὸν εἰ μὴ ἔννομον αὐτοῖς τὸ ἁμαρτάνειν ἦν (G. de Nysse, 'Oratio domenica', pp. 400–402, 5–19; 1.). The English translation belongs to Andrew Radde-Gallwitz, 28-29.

[9] Here the necessity of assuming faith is revealed with much strength: the nominal Christians will never or very seldom adjust their lives to the Christian teachings they are supposed to know and to observe. On the other side, those who assume their faith and try to transform their lives according to it will do, in most cases, only what is good and right. Accordingly, one is entitled to call himself a Christian only if his life is adjusted, as much as possible, to the Christian moral doctrine.

weight will any one's life be able to prove? What then will be the good of his many austerities, when after such painful exercises, any one from the Priest's great unskillfulness in argument fall into heresy, and be cut off from the body of the Church, a misfortune which I have myself seen many suffering. Of what profit then will his patience be to him? None; no more than there will be in a sound faith if the life is corrupt. Wherefore, for this reason more than for all others, it concerns him whose office it is to teach others, to be experienced in disputations of this kind. For though he himself stands safely, and is unhurt by the gainsayers, yet the simple multitude under his direction, when they see their leader defeated, and without any answer for the gainsayers, will be apt to lay the blame of his discomfiture not on his own weakness, but on the doctrines themselves, as though they were faulty; and so by reason of the inexperience of one, great numbers are brought to extreme ruin; for though they do not entirely go over to the adversary, yet they are forced to doubt about matters in which formerly they firmly believed, and those whom they used to approach with unswerving confidence, they are unable to hold to any longer steadfastly, but in consequence of their leader's defeat, so great a storm settles down upon their souls, that the mischief ends in their shipwreck altogether"[10].

---

[10] Ioannes Chrysostomus, *Sur le sacerdoce: dialogue et homélie*, coll. *Sources Chrétiennes* 272, edited by Anne-Marie Malingrey, Les Éditions du Cerf, Paris, 1980, pp. 278–280.: Οὐδὲ γὰρ ἐκεῖ μόνον αὐτὸν τὸ πᾶν κατορθοῦν φαίην ἄν, ὅταν δὲ ὑπὲρ δογμάτων ἀὐτῶν κινῆται καὶ πάντες ἀπὸ τῶν αὐτῶν μάχωνται γραφῶν, ποίαν ἰσχύν ὁ βίος ἐνταῦθα ἐπιδεῖξαι δυνήσεται; Τί τῶν πολλῶν ὄφελος ἱδρώτων, ὅταν μετὰ τοὺς μόχθους ἐκείνους ἀπὸ τῆς πολλῆς τις ἀπειρίας εἰς αἵρεσιν ἐκπεσῶν ἀποσχισθῇ τοῦ σώματος τῆς Ἐκκλησίας; Ὅπερ οἶδα πολλοὺς παθόντας ἐγώ. Ποῖον αὐτῷ κέρδος τῆς καρτερίας; Οὐδέν, ὥσπερ οὖν οὐδὲ ὑγιοῦς πίστεως, τῆς πολιτείας διεφθαρμνένης. Διὰ δὴ ταῦτα μάλιστα πάντων ἔμπειρον εἶναι δεῖ τῶν τοιούτων ἀγώνων τὸν διδάσκειν τοὺς ἄλλους λαχόντα. Εἰ γὰρ καὶ αὐτὸς ἕστηκεν ἐν ἀσφαλείᾳ, μηδὲν ὑπὸ τῶν ἀντιλεγόντων βλαπτόμενος, ἀλλὰ τὸ τῶν ἀφελεστέρων πλῆθος τὸ ταττόμενον ὑπ᾽ ἐκείνῳ, ὅταν ἴδῃ τὸν ἡγούμενον ἡττηθέντα καὶ οὐδὲν ἔχοντα πρὸς τοὺς ἀντιλέγοντας εἰπεῖν, οὐ τὴν ἀσθένειαν τὴν ἐκείνου τῆς ἥττης ἀλλὰ τὴν τοῦ δόγματος αἰτιῶνται σαθρότητα, καὶ διὰ τὴν τοῦ ἑνὸς ἀπειρίαν ὁ πολὺς λεὼς εἰς ἔσχατον ὄλεθρον καταφέρεται. The English translation belongs to

Returning to the *Homilies on the Lord's Prayer*, there is one verse which points out the fact that the state of those who properly utter this prayer should be that of perfection (or close to it): "Forgive us our debts, as we too forgive our debtors" (Matt. 6:33). It is this present tense which testifies that the state of perfection is already present in the person who prays. Gregory says:

> "As our text marches on, now it has come to the very pinnacle of virtue. For through the words of the Prayer it sketches out what it wants a person approaching to God to be like: someone who just about no longer exhibits the limits of the human nature but has become like God himself through virtue, so that he seems to be another god, in that he does those things that can be done by God alone. After all, the forgiving of our debts is proper to God and his special prerogative, for it is said, "No one can forgive sins except God alone." Accordingly, if one should imitate in his own life the characteristics of the divine nature, in some sense he becomes what he has imitated through an exact likeness"[11].

In a different context and addressing to people contemporary to us, St. Silouan the Athonite says that the presence of the Holy Spirit in us is ascertained by the love of our enemies,

W.R.W. Stephens in *Nicene and Post-Nicene Fathers. First Series*, vol. 9 and was taken from this website: http://www.newadvent.org/fathers/19224.htm, which was accessed on 20.04. 2019.

[11] Ἦλθε προϊὼν ὁ λόγος ἐπ᾽ αὐτὸ τῆς ἀρετῆς τὸ ἀκρότατον· ὑπογράφει γὰρ διὰ τῶν τῆς προσευχῆς ῥημάτων οἷον εἶναι βούλεται τὸν τῷ θεῷ προσερχόμενον, οὐκέτι σχεδὸν ἐν τοῖς τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ὅροις δεικνύμενον, ἀλλ᾽ αὐτῷ τῷ θεῷ διὰ τῆς ἀρετῆς ὁμοιούμενον, ὥστε δοκεῖν ἄλλον εἶναι ἐκεῖνον ἐν τῷ ταῦτα ποιεῖν ἃ τοῦ θεοῦ μόνου ἐστὶ ποιεῖν. Ἡ γὰρ τῶν ὀφλημάτων ἄφεσις ἴδιόν ἐστι τοῦ θεοῦ καὶ ἐξαίρετον· εἴρηται γὰρ ὅτι Οὐδεις δύναται ἀφιέναι ἁμαρτίας εἰ μὴ μόνος ὁ θεός. Εἰ τοίνυν τις ἐν τῷ ἰδίῳ βίῳ μιμήσαιτο τῆς θείας φύσεως τὰ γνωρίσματα, ἐκεῖνο γίνεται τρόπον τινὰ οὗ τὴν μίμησιν δι᾽ ἀκριβοῦς ὁμοιότητος ἐπεδείξατο (G. de Nysse, 'Oratio domenica', pp. 478–480, 1–8; 1–3.). The English translation is made by Mark DelCogliano, page 48 in the pdf document delivered to us prior to the colloquy.

shown in the acts of forgiving them and praying for them[12]. In the nineteenth century, another saint named Seraphim of Sarov told a Christian whose name was Motovilov what was the aim of the Christian life: "The true aim of our Christian life consists of the acquisition of the Holy Spirit of God"[13]. It is the Holy Spirit of God the one who sanctifies our life and St. Gregory of Nyssa is aware of this, when he quotes the *Our Father*' version recorded in the Gospel according to Saint Luke: "Or perhaps, in keeping with how the same idea is expounded for us more clearly by the text (by Luke), is it that the one who asks the kingdom to come is calling on the alliance of the Holy Spirit? For in that Gospel, in place of "Your kingdom come," it says this: "Your Holy Spirit come to us and purify us"[14].

The Lord's Prayer consists of some requests which are very different from the wishes of a normal person, more interested in earthly things than in divine ones. To be interested in earthly things is "to babble on like the gentiles do"; on the contrary, to be interested in divine things is the sign of a "developed mind", a sign of a holy life:

---

[12] See the chapter "How man recognizes the presence of the Holy Spirit in him" in Jean-Claude Larchet, *Dumnezeu este iubire: mărturia Sfântului Siluan Athonitul*, tran. Marinela Bojin, Sophia, Bucureşti, 2003, pp. 322–325.

[13] The whole conversation of the two may be read at the following website address: http://orthodoxinfo.com/praxis/wonderful.aspx, which was accessed on 20.04.2019. I have chosen these two rather contemporary saints (St. Silouan and St. Seraphim of Sarov) because I try to underline the continuity of the Tradition in the works of the Fathers, no matter the period they have lived in, a continuity which is assured and preserved by the activity of the Holy Spirit in the Church.

[14] Ἢ τάχα, καθὼς ἡμῖν ὑπὸ τοῦ λόγου τὸ αὐτὸ νόημα σαφέστερον ἑρμηνεύεται, ὁ τὴν βασιλείαν ἐλθεῖν ἀξιῶν τὴν τοῦ ἁγίου πνεύματος συμμναχίαν ἐπιβοᾶται; Οὕτω γὰρ ἐν ἐκείνῳ τῷ εὐαγγελίῳ φησίν, ἀντὶ τοῦ Ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου, Ἐλθέτω τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον ἐφ᾽ ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς (G. de Nysse, 'Oratio domenica', pp. 412–414, 14–17; 1–2.). The English translation belongs to Andrew Radde-Gallwitz, 32.

> "What counsel, then, does the text offer to us? That at the time for prayers we should not suffer from the same malady that dwells in the mind of young people. For those whose minds are undeveloped do not try to figure out how any of their wishes might come true but instead whimsically picture for themselves various turns of good luck, envisioning riches, marriages, kingdoms, and great cities renamed with their name—they imagine themselves as being in whatever position the vanity of their thoughts presents to them"[15].

And a few passages later in the same homily, Gregory says:

> "Indeed, it would be one of the most irrational acts for someone coming before God to seek fleeting gifts from the eternal one, earthly gifts from the heavenly one, humble things from the lofty one, this earthly and lowly good fortune from the one who gives the kingdom of the heavens, the brief use of alienable goods—whose removal is inevitable, whose enjoyment is fleeting, whose administration is insecure—from the one who grants gifts that cannot be taken away"[16].

---

[15] Τί οὖν ἡμῖν συμβουλεύει ὁ λόγος; Μὴ ταὐτὸν πάσχειν ἐν τῷ καιρῷ τῶν προσευχῶν οἷον ἐν τῇ τῶν νηπίων διανοίᾳ συνίσταται πάθος. Ὥσπερ γὰρ οἱ ἀτελεῖς τὴν διάνοιαν οὐχ ὅπως ἄν τι γένοιτο τῶν κατὰ γνώμην αὐτοῖς ἐπινοοῦσιν, ἀλλὰ κατ᾽ ἐξουσίαν εὐκληρίας τινὰς ἑαυτοῖς ἀναπλάσσουσιν, θησαυροὺς καὶ γάμους καὶ βασιλείας καὶ πόλεις μεγάλας ταῖς προσηγορίαις αὐτῶν ἐπονομαζομένας ὑποτιθέμενοι· εἰς ἐκεῖνο εἶναι τῇ διανοίᾳ φαντάζονται ὅπερ ἂν αὐτοῖς ἡ ματαιότης τῶν λογισμῶν ὑπογράψῃ· (G. de Nysse, 'Oratio domenica', p. 322, 1–9.). The English translation belongs to Andrew Radde-Gallwitz, 8.

[16] Καὶ γὰρ ἂν εἴη τῶν ἀλογωτάτων προσελθόντα θεῷ ζητεῖν παρὰ τοῦ ἀϊδίου τὰ πρόσκαιρα, παρὰ τοῦ ἐπουρανίου τὰ ἐπίγεια, παρὰ τοῦ ὑψηλοῦ τὰ χαμαίζηλα, παρὰ τοῦ βασιλείαν οὐρανῶν δωρουμένου τὴν γηΐνην ταύτην καὶ ταπεινὴν εὐκληρίαν, παρὰ τοῦ τὰ ἀναφαίρετα χαριζομένου τὴν ἐν ὀλίγῳ τῶν ἀλλοτρίων χρῆσιν, ὧν ἀναγκαία μὲν ἡ ἀφαίρεσις, πρόσκαιρος δὲ ἡ ἀπόλαυσις, ἐπικίνδυνος δὲ ἡ οἰκονομία (G. de Nysse, 'Oratio domenica', p. 344, 1–7.). The English translation belongs to Andrew Radde-Gallwitz, p. 14. The same idea is expressed by Saint Maximus the Confessor in *On the Lord's prayer* when he says: "The prayer includes petitions for everything that the divine Logos effected through His self-emptying in the incarnation, and it teaches us to strive for those blessings of which the true provider is God the Father alone through the

So, even the requests contained in the Lord's Prayer testify to the state of the one who prays, which is in the likeness of God.

To utter the Lord's Prayer is an act of *παρρησία*, of boldness, and requires purity of soul:

> "Indeed, for someone who says this, there is a need for such a soul, for this much boldness, for such a conscience in order to apprehend God, insofar as is possible, from the titles conceived of for him, as one is led by the hand to the understanding of the inexpressible one and learns that the divine nature, whatever it is in itself, is goodness, holiness, joy, power, glory, purity, eternity, being ever stable and the same, and all like concepts of the divine nature; once one has understood these from the divine scripture and from suitable reflections, he then has the audacity to utter such a word and to call such a one his own father"[17].

This boldness is not an act of impudence, but rather is founded on the purity of soul and it is a sign which testifies the lack of two emotions/ feelings which are present in the

natural mediation of the Son in the Holy Spirit" (G. E. H Palmer et al. (eds.), *Philokalia*, vol. II, Faber and Faber, New York, 1990, p. 286.). And later in the same work, St. Maximus says: "It is for this reason, I think, that Scripture calls this teaching 'prayer', since it contains petitions for the gifts that God gives to men by grace. Our divinely inspired fathers have explained prayer in a similar way, saying that prayer is petition for that which God naturally gives men in the manner appropriate to Him" (G.E.H. Palmer et al. (eds.), *Philokalia*, vol. II, p. 289.).

[17] Οἵας γὰρ τῷ λέγοντι χρεία ψυχῆς, ὅσης τῆς παρρησίας, οἵας τῆς συνειδήσεως ἵνα θεὸν νοήσας, ὡς ἔστι δυνατόν, ἐκ τῶν ἐπινοουμένων αὐτῷ προσηγοριῶν πρὸς τὴν σύνεσιν τοῦ ἀφράστου χειραγωγούμενος καὶ μαθὼν ὅτι ἡ θεία φύσις, ὅ τί ποτέ ἐστιν, αὐτοαγαθότης ἐστίν, ἁγιασμός, ἀγαλλίαμα, δύναμις, δόξα, καθαρότης, ἀϊδιότης, ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχουσα, καὶ ὅσα τοιαῦτα νενόηται περὶ τὴν θείαν φύσιν διά τε τῆς ἁγίας γραφῆς καὶ διὰ τῶν οἰκείων λογισμῶν κατανοήσας εἶτα τολμήσῃ τὴν τοιαύτην προέσθαι φωνὴν καὶ τὸν τοιοῦτον ἑαυτοῦ κατονομάσαι πατέρα (G. de Nysse, 'Oratio domenica', p. 362, 1–10.). The English translation belongs to Andrew Radde-Gallwitz, 18.

sinful persons: shame (αἰσχύνη) and fear (φόβος). It is the merit of Jean Daniélou to clarify the meanings or παρρησία and to put this word in connection to prayer (προσευχή). I quote:

> "La *parrhesia* est comme le couronnement, l'épanouissement de l'*apatheia*. L'âme, purifiée par l'*apatheia*, recouvre la liberté de ses rapports avec Dieu, elle ose à nouveau se presenter devant lui, elle rentre dans sa familiarité"[18]. And a few lines further: "La *parrhesia* s'oppose à l'*aischyne*, à la honte, d'une part. Et d'autre part elle s'oppose à la crainte. Elle marque par là une double restauration: d'une part, la restauration dans l'état d'innocence, qui s'oppose à la honte; de l'autre, la restauration dans l'état d'amitié, qui s'oppose à la crainte"[19].

[18] Jean Daniélou, *Platonisme et théologie mystique: essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1944, p. 111.

[19] J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, p. 112. There are also other short definitions of *parrhesia*: "la confiance filiale, la familiarité avec Dieu"; "la vertu caractéristique de la filiation adoptive" (J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, p. 112.). It is well worthy to note some remarks of John Behr on παρρησία: "It is not surprising that the prayer which is said with this transcendent boldness was reserved, in the early centuries, for those who had committed themselves to Christ, revealed only in the last stages of catechism when it was handed down, "traditioned", together with the rule of faith, as a "concise statement of the Gospel" (Tertullian). If this prayer expresses our identity as Christians, then so too does the boldness that we are granted; and it is a boldness not only to approach God in this manner, but one that extends to our whole bearing as Christians" (John Behr, 'With boldness and without condemnation', in: *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 51, 4 (2007), pp. 359–369.), J. Behr, 'With boldness and without condemnation', p. 359. A few lines further, he says: "The word that is used, *parrhesia*, expresses not just daring or temerity, but confidence and frankness, a freedom of approach granted by God towards himself, and in turn the right and the duty to speak the truth, with all the risks and dangers that this will entail in worldly terms" (John Behr, "With boldness and without condemnation"), J. Behr, 'With boldness and without condemnation', p. 359. And later on: "Rather than indignation and condemnation (as is all too common today), a godly *parrhesia* requires soberness, the acceptance of the hardship and tribulation that will come to those who speak God's

When a sinful person dares to say the Lord's Prayer in a sinful condition and without humiliation, as an ὑβριστής, he then makes an act of blasphemy:

> "Indeed, if someone, upon self-examination, realizes that he still needs purification and that his wretched conscience is filled with stains and vile blotches, and even before he is cleansed of so many evils of this kind he adopts himself into God's clan and says, "Father"—the unjust one speaking to the just one! the impure one speaking to the pure one!— his words would be a total outrage and sheer nonsense as he names God the father of his own wretchedness. For the term "Father" signifies the cause of the one who comes to exist from him. Therefore, if someone of wretched conscience claims God as his own father, he would accuse him of being none other than the source and explanation of his own evils"[20].

There are still many texts which support the idea mentioned at the beginning of this paper. I would like to quote only one more text, a text which can be seen as an epitome of all that has been said. It is in the *Second Homily* on the Lord's Prayer and it sounds like this:

---

truth, and from which it is spoken, and a reluctance to condemn anyone. Such is the character of Christian existence in this world" (John Behr, "With boldness and without condemnation"), J. Behr, 'With boldness and without condemnation', p. 360.

[20] Εἰ γάρ τις πρὸς ἑαυτὸν βλέπων ἔτι καθαρσίου δεόμενον καὶ τὴν μοχθηρὰν ἑαυτοῦ συνείδησιν ἐπιγινώσκων πλήρη κηλίδων καὶ πονηρῶν ἐγκαυμάτων, πρὶν καθαρθῆναι τῶν τοιούτων κακῶν πρὸς τὴν τοῦ θεοῦ συγγένειαν ἑαυτὸν εἰσποιοῖ καὶ λέγοι· Πάτερ, τῷ δικαίῳ ὁ ἄδικος, καὶ τῷ καθαρῷ ὁ ἀκάθαρτος, ὕβρις ἄντικρυς ἂν εἴη καὶ λοιδορία τὰ ῥήματα, εἴπερ τῆς ἰδίας μοχθηρίας πατέρα τὸν θεὸν ὀνομάζοι. Ἡ γὰρ τοῦ πατρὸς φωνὴ τὴν αἰτίαν τοῦ ἐξ αὐτοῦ ὑποστάντος διασεμαίνει. Οὐκοῦν ὁ μοχθηρὸς τὴν συνείδησιν, εἰ πατέρα ἑαυτοῦ τὸν θεὸν λέγοι, οὐδὲν ἕτερον ἢ τῶν ἰδίων κακῶν ἀρχηγόν τε καὶ αἴτιον αὐτὸν εἶναι κατηγορήσει (G. de Nysse, 'Oratio domenica', pp. 364–366, 10–19; 1–3.). The English translation belongs to Andrew Radde-Gallwitz, 18-19.

> “Therefore, when he gives the command in the prayer to call God your own Father, he is enjoining nothing other than that you, through godly living, become like the heavenly Father, just as elsewhere he more openly commands something similar, when he says “Become perfect as your Father too is perfect”[21].

---

[21] Προστάξας τοίνυν ἐν τῇ προσευχῇ λέγειν πατέρα ἑαυτοῦ τὸν θεὸν, οὐδὲν ἕτερον ἢ ὁμοιοῦσθαί σε τῇ θεοπρεπεῖ πολιτείᾳ τῷ οὐρανίῳ κελεύει πατρί, καθάπερ καὶ φανερώτερον ἑτέρωθι τὸ τοιοῦτον παρεγγυᾷ λέγων· Γίνεσθε τέλειοι καθὼς καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστιν (G. de Nysse, ‘Oratio domenica’, p. 378, 9–14.). The English translation belongs to Andrew Radde-Gallwitz, 22-23. In *In Canticum Canticorum*, St. Gregory says that a state of perfection is required even for those who try to understand the deep meaning of the *Song of Songs*: Πάλιν τοίνυν τὸν ἐν τοῖς προοιμίοις ἐπαναλήψομαι λόγον· μή τις ἐμπαθὴς καὶ σαρκώδης ἔτι τῆς νεκρᾶς τοῦ παλαιοῦ ἀνθρώπου δυσωδίας ἀπόζων πρὸς τὰς κτηνώδεις ἀλογίας κατασυρέτω τὰς τῶν θεοπνεύστων νοημάτων τε καὶ ῥεμάτων ἐμφάσεις, ἀλλ᾽ ἐκβὰς ἕκαστος αὐτὸς ἑαυτοῦ καὶ ἔξω τοῦ ὑλικοῦ κόσμου γενόμενος καὶ ἐπανελθῶν τρόπον τινὰ δι᾽ ἀπαθείας εἰς τὸν παράδεισον καὶ διὰ καθαρότητος ὁμοιωθεὶς τῷ θεῷ οὕτως ἐπὶ τὸ ἄδυτον τῶν προφαινομένων ἡμῖν διὰ τοῦ βιβλίου τούτου μυστηρίων χωρείτω. εἰ δέ τισιν ἀπαρασκεύαστός ἐστιν ἡ ψυχὴ πρὸς τὴν τοιαύτην ἀκρόασιν, ἀκουσάτωσαν τοῦ Μωϋσέως νομοθετοῦντος μὴ κατατολμῆσαι τῆς ἐπὶ τὸ ὄρος τὸ πνευματικὸν ἀναβάσεως, πρὶν πλῦναι τῶν καρδιῶν ἡμῶν τὰ ἱμάτια καὶ τοῖς καθήκουσι τῶν λογισμῶν περιρραντηρίοις τὰς ψυχὰς ἀφαγνίσασθαι (Gregorii Nysseni, *In Canticum Canticorum*, coll. *Gregorii Nysseni Opera* 6, edited by Hermanus Langerbeck, Brill, Leiden, 1960, p. 25, 2–15.). The English translation of this text is: „Again, therefore, we reiterate, what we said by way of preamble. Let not any passionate and fleshly person, who still gives off the deathly smell of the old humanity, drag the meaning of the divinely inspired ideas and words down to the level of brutish irrationality. No, let each depart from himself and get beyond the material cosmos and ascend somehow, by way of impassibility, into paradise, and having by purity been made like to God, let him in this fashion journey to the inner shrine of the mysteries manifested to us in this book. And if the soul of some persons is not prepared to listen in this way, let them pay attention to Moses when he decrees that no one should dare the ascent of the spiritual mountain until the garments of our hearts are washed clean and our souls are purified by the appropriate sprinklings of reasoned thoughts” (*Gregory of Nyssa: homilies on the song of songs*, tran. Richard A Norris, Society of Biblical Literature, Atlanta, Ga., 2012, p. 27.).

I would like to make only a short observation, in accordance to the Orthodox Church, of the most proper place and time in which the *Our Father* prayer should be uttered: in the Church, in the Holy Liturgy[22]. The whole Liturgy and every Liturgy is a process of Ascension from earth to heaven, a process of transforming our status from slavery to sonship, and this is marked especially by some moments in the Liturgy: the Cherubic Hymn ("Let us, who mystically represent the Cherubim and who sing the thrice-holy hymn to the life-creating Trinity, now lay aside every worldly care"), then the exclamation before the Lord's Prayer ("And grant us, Master, with boldness and without condemnation, to dare call You, the heavenly God, Father, and to say…") and finally the Holy Communion Itself, which makes us partakers in the divine nature. This is why I said at the beginning that this prayer is properly used only by ascetic Christians, by spiritually active Christians, because the most revealing sign of the fact that they are ascetic and active is the participation to the Holy Liturgy. What is the Holy Liturgy, if not an exercise of altruism, a school where everyone learns how to love one's neighbor in common prayer? Let us recall of Moses: when the Israelites have made for themselves a metal ox and given worship to it, God was angry and wanted to send destruction on them. Moses said: "This people has done a great sin, making themselves a god of gold; but now, if you will give them forgiveness, forgive them! But if not, let my name be taken out of your book!" (Exodus 32: 31-32). It is exactly the same attitude which must characterize our presence in the Church, during the Holy Liturgy: we are all there to pray together to God, acknowledging our need for God's grace and our determination to stay together in front of God and receive the same treatment from Him in the name of Christian solidarity. There is a canon in the

[22] This assertion is founded on the life itself of the Church and it is experienced by every Orthodox Christian who practices his faith liturgically.

Orthodox Church which stipulates that if a person do not participate in the Holy Liturgy three times one after another without good reasons, that person should be stopped from the Holy Communion. This canon is not a punishment, but rather a barometer which shows us how long a person is spiritually alive when not participating in the Holy Liturgy. And without Liturgy, the utterance of the Lord's prayer is severely diminished in its effects of making us perfect, as our heavenly Father is perfect.

Sfânta Scriptură. Citirea și interpretarea ei după omiliile Sfântului Ioan Gură de Aur la cartea Facerii și la Evanghelia după Matei

Nicolae Dragoş Kerekes

Abstract: In the present study we intend to investigate the conception of Saint John Chrysostom regarding the Holy Scripture, the necessity of the Scriptures, the inspiration of the Holy Scriptures, the interpretation of the Scripture, the reading of the Holy Scriptures, the purpose, the time and place of reading it, the reasons for reading the Holy Scriptures, how to read it and the benefits of reading, according to the testimonies from the Homilies to the book of Genesis and to the Gospel according to Matthew.

Keywords: Holy Scripture, Holy Scripture reading, Saint John Chrysostom, Homilies on Genesis, Homilies on Matthew.

Cele 157 de omilii care stau la baza studiului de față sunt 67 la cartea Facerii și 90 la Evanghelia după Matei. Toate acestea au fost rostite în biserică și au un profund caracter pastoral. Pe lângă explicarea efectivă a textului citit la slujbă, marele propovăduitor actualizează cuvântul Scripturii, asemenea Mântuitorului la începutul propovăduirii Sale când, în sinagoga din Nazaret, aduce în contemporaneitate cuvântul citit de la proroocul Isaia zicând

„Astăzi s-a împlinit Scriptura aceasta în urechile voastre" (Lc 4, 21) și nu își încheie cuvântarea fără un îndemn practic și folositor pentru viața duhovnicească a ascultătorilor.

Omiliile rostite de către Ioan Gură de Aur sunt prilejurile în care, alături de temele specifice fiecărei omilii, accentuează importanța Sfintei Scripturi, necesitatea ascultării, citirii, a înțelegerii corecte a ei, a superiorității cuvintelor ei față de cuvintele omenești și, nu în ultimul rând, a punerii ei în practică. Aproape fiecare din Omiliile la cartea Facerii conțin în introducere scurte sau lungi fraze care readuc aceste aspecte înaintea ascultătorilor. Omilia a II-a la Matei vine în completarea acestora, fapt pentru care, în prezentul studiu, avem în vedere atât omiliile la cartea Facerii, cât și omiliile la Evanghelia după Matei. Sfântul Ioan Gură de Aur, atunci când vorbește despre cuvintele Sfintei Scripturi în cadrul omiliilor sale folosește, la tot pasul, cuvintele „Scriptura", „dumnezeiasca Scriptură" sau „dumnezeieștile Scripturi".

Necesitatea Scripturilor

Ne putem întreba și noi: De ce avem nevoie de Scriptură? Răspunsul îl găsim în primele cuvinte ale celei dintâi omilii la Matei a Sfântului Ioan Gură de Aur, de unde reținem că din lipsa unei vieți curate și din prezența unor învățături greșite reiese necesitatea Scripturilor:

> „Ar fi trebuit să n-avem nevoie de ajutorul Sfintelor Scripturi, ci să avem o viață atât de curată încât harul Duhului să fi ținut locul Scripturilor în sufletele noastre. Și după cum Sfintele Scripturi sunt scrise cu cerneală, tot așa ar fi trebuit ca și inimile noastre să fi fost scrise cu Duhul cel Sfânt" [1], „Cu vremea, însă, oamenii s-au abătut de la drumul cel drept; unii din pricina învățăturilor greșite, iar alții din pricina vieții și a purtărilor lor; de aceea a fost nevoie să fie însemnate iarăși în scris faptele și cuvintele lui

[1] Ioan Gură de Aur, „Omilia I, I", în: *Scrieri. Partea a treia. Omilii la Matei*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 23, trad. Dumitru Fecioru, EIB-MBOR, București, 1994, p. 15.

> Dumnezeu. Gândește-te cât de rău am ajuns! Noi, care eram datori să viețuim atât de curat, încât să nu mai fi avut nevoie de Sfintele Scripturi, ci în loc de hârtie să fi dat Duhului inimile noastre spre a scrie pe ele, am pierdut cinstea aceasta și am ajuns să avem nevoie de scrieri. Și, cu toate acestea, nici de acest de *al doilea leac*, de Sfintele Scripturi, nu ne-am folosit cum trebuie. Noi suntem de vină că am avut trebuință de Sfintele Scripturi și că n-am atras asupra inimilor noastre harul Duhului. Gândește-te acum ce mare vină avem că nu voim să dobândim harul Duhului, nici după ce am primit ajutorul Sfintelor Scripturi, ba, dimpotrivă, *disprețuim* Scripturile, socotindu-le zadarnice și fără de rost! Prin aceasta ne atragem mai mare osândă. Dar, ca să nu se întâmple asta, *să citim cu toată atenția* cele scrise în Scripturi și să cunoaștem cum a fost dată Legea Veche și cum a fost dat Noul Testament"[2].

Accentuând importanța smereniei pe care o descrie având mădulare asemenea oamenilor, Ioan Gură de Aur arată importanța cercetării Scripturilor prin faptul că această inimă duhovnicească a smereniei este iscusită în cercetarea Scripturilor și fără de ea (de inimă și, implicit, de cercetarea Scripturilor) nu ne putem mântui:

> „inima ei [a smereniei] este iscusită în cercetarea Scripturilor, în păzirea adevăratelor învățături, în milostenie, în bunătate. După cum nu-i cu putință să trăiești fără inimă, tot așa nici nu-i cu putință să te mântui cândva fără această inimă duhovnicească. Din ea se nasc toate cele bune"[3].

Inspirația Sfintei Scripturi

Învățăturile Scripturii sunt numite de către Ioan Gură de Aur ca fiind „dumnezeiești" și aducătoare de daruri, biruințe asupra potrivnicului și milocitoare ale ajutorului lui Dumnezeu:

---

[2] I. Gură de Aur, „Omilia I, I", pp. 15–16.

[3] Ioan Gură de Aur, „Omilia XLVII, III", în: *Scrieri. Partea a treia. Omilii la Matei*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 23, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1994, p. 551.

„să ne ocupăm mintea cu aceste dumnezeiești învățături ca și noi să câștigăm cele mai mari daruri și ca și pe acela să-l putem birui și să atragem asupra noastră și mai mult ajutorul lui Dumnezeu. Făcând așa, vom avea spor în tot ce facem; cele grele vor ajunge ușoare, cele ce par a fi pline de tristețe vor lua sfârșit și nimic din cele prezente nu ne va putea întrista”[4].

Scriptura este, în viziunea Sfântului Ioan Gură de Aur, dumnezeiască pentru că conține cuvintele lui Dumnezeu și este inspirată pentru că Duhul Sfânt „Nu-i nici un cuvânt scris în Scriptură care să nu cuprindă în el multă bogăție de idei; și pentru că fericiții profeți au scris inspirați de Duhul Sfânt, de aceea cele scrise au mare comoară ascunsă în ele”[5], astfel Duhul Sfânt este cel ce grăiește în ea:

„...nu trebuie lăsat la o parte nici cel mai mic cuvânt, nici o silabă din cele ce se găsesc în dumnezeieștile Scripturi. Cuvintele Scripturii nu sunt simple cuvinte, ci cuvinte ale Duhului Sfânt; de aceea poți găsi, chiar într-o silabă, mare comoară”[6].

Pentru că este dumnezeiască, este superioară oricăror cărți de filosofie sau înțelepciune lumească unde fraze lungi și frumos alcătuite nu spun mare lucru sau chiar nimic, pe când în Scriptură

„În puține cuvinte poți găsi adeseori mare mulțime de idei. Că dumnezeiești și nu omenești sunt învățăturile Scripturii; de aceea poți vedea că întreaga Scriptură este alcătuită altfel decât cărțile înțelepciunii omenești. Și cum, îți voi spune eu! În celelalte cărți, în cele ale înțelepciunii omenești adică, toată stră-

---

[4] Ioan Gură de Aur, „Omilia XIV, V”, în: *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 165.

[5] Ioan Gură de Aur, „Omilia XXI, I”, în: *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, pp. 244–245.

[6] Ioan Gură de Aur, „Omilia XV, I”, în: *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 167.

> dania stă în alcătuirea frazelor; în Scriptură cu totul dimpotrivă. În ea nici nu-i vorba de frumusețea cuvintelor și de alcătuirea frumoasă a frazelor, pentru că Scriptura are frumusețea ei proprie, pentru că în ea înflorește harul cel dumnezeiesc. În cărțile înțelepciunii lumești abia de poți scoate o idee după o întinsă și bogată vorbărie; în Scriptură, după cum știți, adeseori un scurt cuvânt e îndestulător ca să țesem o întreagă învățătură"[7].

Fiind inspirată, Scriptura este un tot unitar, nelipsindu-i nimic și neavând nimic în plus, fapt pentru care în ea este important fiecare cuvânt, fiecare silabă, nimic nu este întâmplător, de prisos, în zadar, fără rost, fără scop sau pricină, fără folos, de aceea nimic nu trebuie lăsat de o parte. Importanța acestui aspect este dată și de numeroasele momentele în care marele exeget accentuează aceasta, fapt pentru care amintim aici, pentru exemplificare, un număr mare de texte:

> „Nu fără rost, nici la întâmplare a pomenit Scriptura..."[8], „Ai văzut că nu se găsește nimic scris *la întâmplare* și *fără rost* în Dumnezeiasca Scriptură?"[9], „...dumnezeiasca Scriptură nu rostește nici un cuvânt *la* întâmplare"[10], „N-ai să găsești că este pusă vreo silabă *la întâmplare*!"[11], „Ați văzut, iubiților, că nici un cuvânt din Dumnezeiasca Scriptură nu e de *prisos*"[12], „Uită-te că *nu-i nimic de prisos, nimic fără rost* în dumnezeiasca

---

[7] Ioan Gură de Aur, „Omilia XXXVII, I", în: *Scrieri. Partea a doua. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 22, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1989, p. 40.

[8] Ioan Gură de Aur, „Omilia XXIX, VI", în: *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 374.

[9] I. Gură de Aur, „Omilia XXIX, VI", p. 373.

[10] Ioan Gură de Aur, „Omilia XIV, II", în: *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 157.

[11] Ioan Gură de Aur, „Omilia XXIII, II", în: *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 274.

[12] Ioan Gură de Aur, „Omilia XXXIX, I", în: *Scrieri. Partea a doua. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 22, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1989, p. 62.

Scriptură"[13], „Nu spune nimic de *prisos*!"[14], „Nimic din cele scrise în Dumnezeiasca Scriptură nu este de *prisos*; toate faptele drepților sunt pline de foarte mult folos. Că drepții au avut întotdeauna lângă ei pe Stăpânul universului, Care le ușura ostenelile călătoriei; de aceea culegem folos chiar și din călătoria lor"[15], „Să nu trecem cu ușurință peste cele citite, ci să căutăm să aflăm bine înțelesul lor, pentru că Scriptura nu istorisește nimic de *prisos*"[16], „Nu spuneam bine în cuvântările mele de la început că *nimic nu-i scris în zadar și fără rost în Dumnezeiasca Scriptură*? Iată și acum cu câtă precizie vorbește acest fericit profet!"[17], „Și nu fără rost, nici în zadar ne-a spus dumnezeiasca Scriptură lucrul acesta"[18], „*Nu la întâmplare, nici fără rost* stă scris în Scriptură..."[19], „Nu fără rost Dumnezeiasca Scriptură face această precizare"[20], „Să nu socotești că Dumnezeiasca Scriptură a însemnat *fără rost*"[21], „Scriptura nu

[13] Ioan Gură de Aur, „Omilia X, VII", în: *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 123.

[14] Ioan Gură de Aur, „Omilia XLIX, I", în: *Scrieri. Partea a doua. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 22, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1989, p. 168.

[15] Ioan Gură de Aur, „Omilia LVIII, I", în: *Scrieri. Partea a doua. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 22, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1989, p. 246.

[16] Ioan Gură de Aur, „Omilia XXXIII, I", în: *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 429.

[17] Ioan Gură de Aur, „Omilia XXI, III", în: *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 247.

[18] Ioan Gură de Aur, „Omilia XVI, I", în: *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 176.

[19] Ioan Gură de Aur, „Omilia XXVI, IV", în: *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 326.

[20] Ioan Gură de Aur, „Omilia XXVI, V", în: *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 327.

[21] Ioan Gură de Aur, „Omilia XXXIX, VIII", în: *Scrieri. Partea a treia. Omilii la Matei*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 23, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1994, p. 378.

> ne-a istorisit *fără rost* toate acestea”[22], „Să nu socotiți, vă rog, că aceste cuvinte au fost aruncate la întâmplare. *Nu-i nimic în Dumnezeiasca Scriptură care să nu fie spus cu scop, care să nu aibă ascuns mare folos*”[23], „Că așa, precum am spus și mai înainte, nu este nici un cuvânt în Dumnezeiasca Scriptură care să fi fost scris *fără scop și pricină*”[24] și „...nu trebuie să lăsăm la o parte din Dumnezeiasca Scriptură *nici o silabă, nici o virgulă*”[25].

Împotriva celor care se împotrivesc cuvintelor Scripturii sau le interpretează eronat, după bunul lor plac, Ioan Gură de Aur afirmă, în repetate rânduri, că, în fapt, Scriptura, datorită inspirației divine, este precisă, aspect pe care marele exeget insistă în multe locuri, dintre care menționăm următoarele:

> „Cine ar putea lăuda după vrednicie *precizia* dumnezeieștii Scripturi?”[26], sau alt loc „...cu toată *precizia* folosită de dumnezeiasca Scriptură...”[27], „Uită-te ce precisă e dumnezeiasca Scriptură!”[28], „Uită-te cât de precisă e Scriptura”[29], „Vezi cât

---

[22] Ioan Gură de Aur, „Omilia LIII, I”, în: *Scrieri. Partea a doua. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 22, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1989, p. 193.

[23] Ioan Gură de Aur, „Omilia XXVIII, IV”, în: *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, pp. 356–357.

[24] I. Gură de Aur, „Omilia XXVIII, IV”, p. 357.

[25] Ioan Gură de Aur, „Omilia XLII, II”, în: *Scrieri. Partea a doua. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 22, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1989, p. 94.

[26] Ioan Gură de Aur, „Omilia X, VI”, în: *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 122.

[27] Ioan Gură de Aur, „Omilia XIII, III”, în: *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 151.

[28] I. Gură de Aur, „Omilia XV, I”, p. 167.

[29] Ioan Gură de Aur, „Omilia XV, III”, în: *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 170.

de precisă e dumnezeiasca Scriptură?”[30], „Uită-te iarăși și aici la precizia dumnezeieștii Scripturi!”[31], „Uită-te cât de precisă este Scriptura!”[32], „Uită-te cât de precisă e Scriptura!”[33], „Uită-te cât de precisă e Dumnezeiasca Scriptură!”[34], „...uită-te la preciziunea Scripturii”[35], „Vezi cât de precisă e Scriptura?”[36], „Scriptura, cu aceeași preciziune...”[37], „Să vă arăt preciziunea Dumnezeieștii Scripturi”[38], „Uită-te la precizia Scripturii!”[39], „Uită-te la preciziunea Scripturilor!”[40], „Dumnezeiasca Scrip-

---

[30] Ioan Gură de Aur, „Omilia XVIII, I”, în: *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 208.

[31] Ioan Gură de Aur, „Omilia XVIII, IIII”, în: *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 212.

[32] Ioan Gură de Aur, „Omilia XVIII, V”, în: *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 217.

[33] Ioan Gură de Aur, „Omilia XX, II”, în: *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 235.

[34] Ioan Gură de Aur, „Omilia XXII, I”, în: *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 259.

[35] Ioan Gură de Aur, „Omilia XXIV, II”, în: *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 287.

[36] Ioan Gură de Aur, „Omilia XXV, III”, în: *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 307.

[37] Ioan Gură de Aur, „Omilia XXV, VI”, în: *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 314.

[38] Ioan Gură de Aur, „Omilia XXX, I”, în: *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 381.

[39] Ioan Gură de Aur, „Omilia XXXI, VI”, în: *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 404.

[40] Ioan Gură de Aur, „Omilia XXXV, III”, în: *Scrieri. Partea a doua. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 22, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1989, p. 19.

tură anume ne-a povestit cu preciziune toate"[41], „Uită-te cât de precisă e Scriptura!"[42], „Uită-te cât de precisă este Dumnezeiasca Scriptură"[43], „Uită-mi-te, iubite, cât de precisă e Dumnezeiasca Scriptură!"[44], „Uită-te, iubite, la precizia Dumnezeieștii Scripturi"[45] și „Uită-te la preciziunea Scripturii!"[46].

Denumirile, perioadele, anii, locurile, numele sunt exacte:

„Nu spuneam eu bine, că înaintând cu cuvântarea noastră vom găsi în aceste nume multă și nespusă bogăție duhovnicească? Gândește-mi-te acum, iubite, și la virtutea dreptului Enoh și la covârșitoarea iubire de oameni a bunului Dumnezeu și la precizia Dumnezeieștii Scripturi!"[47]

Mai mult decât atât, Scriptura nu are nevoie de completări, ea fiind în măsură să ne învețe lămurit, explicit, toate câte avem nevoie, ca în locurile următoare:

„Scriptura ne învață lămurit totul!"[48], „Uită-te, dar, că Scriptura ne spune lămurit pe toate..."[49] și „Dar pe acestea le vom vedea

[41] I. Gură de Aur, „Omilia XXXV, III", p. 20.

[42] Ioan Gură de Aur, „Omilia XXXVIII, II", în: *Scrieri. Partea a doua. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 22, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1989, p. 53.

[43] Ioan Gură de Aur, „Omilia XLIII, I", în: *Scrieri. Partea a doua. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 22, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1989, p. 105.

[44] Ioan Gură de Aur, „Omilia LV, I", în: *Scrieri. Partea a doua. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 22, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1989, p. 214.

[45] I. Gură de Aur, „Omilia XLIX, I", p. 168.

[46] cf. I. Gură de Aur, „Omilia XXIII, II", p. 274.

[47] Ioan Gură de Aur, „Omilia XXI, IV", în: *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 250.

[48] Ioan Gură de Aur, „Omilia LIX, IV", în: *Scrieri. Partea a doua. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 22, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1989, p. 262.

[49] Ioan Gură de Aur, „Omilia XLIV, IV", în: *Scrieri. Partea a doua. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 22, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1989, p. 124.

încetul cu încetul, înaintând cu tâlcuirea, pentru că dumnezeiasca Scriptură ni le va lămuri pe toate”[50].

O consecință a inspirației divine a Scripturii este mesajul revelației pe care îl transmite, astfel Scriptura conține adevărul, fie că este vorba de virtute, fie că este vorba de păcat pentru învățarea noastră, aspect observabil din texte precum următoarele:

> „...să ne întoarcem iarăși la cuvintele Dumnezeieștilor Scripturi, ca să vă învăț adevărul care este cuprins în ele”[51] și „Că unul este scopul, unul este țelul Dumnezeieștii Scripturi: să nu lase deoparte nimic din cele ce se-ntâmplă drepților, ci să ne spună adevărul. Scriptura nu se pleacă invidiei, ca să treacă cu vederea virtuțile drepților, și nici dorul de părtinire n-o îndeamnă să le acopere păcatele; dimpotrivă, ne pune în față toate faptele lor, ca să ne fie pildă și învățătură; pentru ca atunci când, din pricina slăbiciunii, cădem în vreun păcat, să ne întărim să nu mai cădem iarăși în el”[52].

Un alt punct legat de inspirația Scripturii este posibila existență a unor contradicții în cadrul ei, lucru negat cu vehemență de către Sfântul Ioan Gură de Aur: „*Nu este nici o contradicție* între cele scrise în dumnezeiasca Scriptură”[53] și totodată de neconceput: „Se contrazice, oare, Dumnezeiasca Scriptură? Doamne ferește!”[54].

---

[50] Ioan Gură de Aur, „Omilia XXXIII, IV”, în: *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 435.

[51] Ioan Gură de Aur, „Omilia XXII, III”, în: *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 261.

[52] Ioan Gură de Aur, „Omilia XXIX, V”, în: *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 372.

[53] I. Gură de Aur, „Omilia X, VII”, p. 125.

[54] Ioan Gură de Aur, „Omilia XXXI, III”, în: *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 398.

Limbajul folosit în Sfânta Scriptură, de multe ori pare a fi unul simplu, omenesc „Este totdeauna obiceiul Scripturii ca, pentru noi și pentru folosul nostru, să se folosească de cuvinte omenești”[55], cu analogii foarte ușor de înțeles din lumea animală sau din viața de zi cu zi. Pentru a nu se considera că accesibilitatea limbajului ar putea fi o scădere a Scripturii, marele predicator accentuează repetat faptul că Dumnezeu a făcut un pogorământ, expresie întâlnită în numeroase texte, din care amintim următoarele: „pogorământul cuvintelor Scripturii”[56], „Privește cât de omenește ne spune toate dumnezeiasca Scriptură, pentru pogorământul ce-l face față de noi!”[57], „Dar ca să cunoașteți chiar din cuvintele Scripturii *pogorământul* nespus al lui Dumnezeu”[58], „Uită-te cât de mare e pogorământul dumnezeieștii Scripturi!”[59], „Uită-te iarăși la pogorământul lui Dumnezeu!”[60], „Uită-te de cât pogorământ se folosește și acum Sfânta Scriptură!”[61], „Privește-mi iarăși pogorământul Dumnezeieștii Scripturi!”[62] și „Uită-te cât e de mare pogorământul cuvintelor Dumnezeieștii Scripturi!”[63].

Acest mod de exprimare s-a făcut pentru ușurința înțelegerii de către oameni a mesajului „Auzul nostru omenesc nici n-ar fi putut înțelege altfel cuvintele Scripturii, dacă nu

---

[55] Ioan Gură de Aur, „Omilia XIII, IV”, în: *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 152.

[56] I. Gură de Aur, „Omilia XXIII, II”, p. 149.

[57] I. Gură de Aur, „Omilia X, VII”, p. 124.

[58] Ioan Gură de Aur, „Omilia XVII, I”, în: *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 188.

[59] I. Gură de Aur, „Omilia XVIII, I”, p. 209.

[60] I. Gură de Aur, „Omilia XXXVIII, II”, p. 210.

[61] I. Gură de Aur, „Omilia XXV, III”, p. 308.

[62] Ioan Gură de Aur, „Omilia XXVI, III”, în: *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 322.

[63] Ioan Gură de Aur, „Omilia LX, I”, în: *Scrieri. Partea a doua. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 22, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1989, p. 266.

ar fi avut parte de un pogorământ atât de mare"[64], cuvântul fiind adeseori smerit, după cum zice marele exeget:

> „Acestea cugetând, să nu ne izbească niciodată smerenia cuvintelor, ci și prin aceasta să ne minunăm de bunătatea nespusă a lui Dumnezeu, că pentru slăbiciunea firii noastre, Scriptura nu s-a ferit de a se folosi de un pogorământ atât de mare"[65],

întâlnind pe alocuri „cuvinte grosolane, nepotrivite Dumnezeirii":

> „Nu fără rost se folosește dumnezeiasca Scripturii de atât de *mare pogorământ*, ci pentru ca prin aceste cuvinte grosolane, nepotrivite Dumnezeirii, să ne învețe și iubirea de oameni a lui Dumnezeu și să ne facă și râvnitori, ca să imităm, după puterea noastră, bunătatea Stăpânului"[66],

pentru slăbiciunea noastră, cum aflăm din *Omilia XIII la Facere*: „De mult pogorământ s-a folosit pentru mântuirea noastră... cuvintele acestea de *pogorământ*, de care se folosește Scriptura din pricina slăbiciunii noastre"[67] și din *Omilia a XV*-a la aceeași carte: „Și uită-te la *pogorământul* dumnezeieștii Scripturi, de ce cuvinte se slujește pentru slăbiciunea noastră[68] Dumnezeu vorbind pe măsura înțelegerii limitate omenești:

---

[64] Ioan Gură de Aur, „Omilia XIII, II", în: *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 153.

[65] Ioan Gură de Aur, „Omilia LX, II", în: *Scrieri. Partea a doua. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 22, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1989, p. 266.

[66] Ioan Gură de Aur, „Omilia XVII, III", în: *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 193.

[67] Ioan Gură de Aur, „Omilia XIII, I", în: *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 148.

[68] Ioan Gură de Aur, „Omilia XV, II", în: *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 169.

„Ai văzut că Scriptura vorbește pe măsura înțelegerii noastre omenești?”[69], pe măsura înțelegerii luminate a minții noastre: „Dumnezeu nu urmărește altceva decât învățătura noastră și prin cele ce face și prin cuvintele Scripturii, rostite pe măsura înțelegerii minții noastre”[70]. Observăm, din frecvența mare a folosirii acestei expresii, că ideea aceasta îl însoțește la tot pasul pe marele exeget care consideră acest pogorământ necesar pentru înțelegerea Scripturii.

Prin ceea ce conține și prin ceea ce dobândim în urma citirii și mai ales a practicării cuvintelor Scripturii, aceasta se arată a fi de mare preț, mai mult decât oricare alte gânduri omenești și, înțelegând aceasta, se cuvine „...să nu mai socotim mai de preț gândurile omenești decât cuvintele dumnezeieștii Scripturi”[71].

A prețui Scriptura se vede din cât de mult prețuiești cele scrise în ea, și aceasta nu doar cu vorba, ci mai ales cu fapta, la fel cum, a-L iubi pe Mântuitorul, după înseși cuvintele Sale, se vede din păzirea poruncilor Lui „De Mă iubiți, păziți poruncile Mele” (In 14, 15) și „Cel ce are poruncile Mele și le păzește, acela este care Mă iubește” (In 14, 21). Prețuirea și „pe dinafară” a oricărei persoane sau a oricărui lucru și, implicit a Scripturii, este obligatorie, dar nu trebuie să ne oprim doar la ea și este un pas spre adevărata prețuire a Scripturii doar dacă nu este fariseică:

> „Dacă ar trebui să iei Sfânta Evanghelie în mâini, n-ai face-o dacă ți-ar fi mâinile nespălate! Pentru ce dar nu socotești că cele cuprinse în ea sunt cu mult mai de preț?”[72].

[69] Ioan Gură de Aur, „Omilia XXX, III”, în: *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 385.

[70] I. Gură de Aur, „Omilia XXX, III”, pp. 385–386.

[71] Ioan Gură de Aur, „Omilia XIV, IV”, în: *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 161.

[72] Ioan Gură de Aur, „Omilia II, VI”, în: *Scrieri. Partea a treia. Omilii la Matei*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 23, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1994, p. 35.

O altă consecință a inspirației divine și un alt motiv pentru care Scriptura trebuie prețuită este puterea Scripturilor, care nu este alta decât puterea învățăturilor din ea:

> „Așadar, de vreme ce avem un Stăpân așa de bun, așa de darnic, haide, ca și eu să alerg la El, să capăt ajutorul Lui, pentru ca El, datorită iubirii Sale de oameni, să-mi lumineze mintea spre a cerceta *puterea Dumnezeieștilor Scripturi*, iar voi, ca niște flămânziți și însetați, așa să primiți, cu multă râvnă, învățătura cea duhovnicească”[73]

și totodată puterea proorocească, așadar „...minunează-te de puterea dumnezeieștii Scripturi, că de la început a prevestit cele ce aveau să fie”[74].

Interpretarea Scripturii

Asemeni altor autori patristici, Ioan Gură de Aur face referire și la interpretarea Scripturii. El crede și afirmă că Scriptura se interpretează prin ea însăși: „...să urmărim scopul dumnezeieștii Scripturi, care se interpretează pe ea însăși”[75] pentru ca cititorul să nu se rătăcească în urma citirii ei: „Și doar Scriptura, când vrea să ne învețe astfel de lucruri, se interpretează pe sine însăși și nu lasă pe cititor să rătăcească!”[76]. Cu toate acestea, suntem de multe ori tentați să credem fals că spusele Scripturii sunt grele ori, zice Ioan Gură de Aur, „dacă am voi să primim cu dreaptă judecată cuvintele dumnezeieștii Scripturi, nimic nu ni se va părea greu din spusele Scripturii”[77].

[73] Ioan Gură de Aur, „Omilia XXIV, I”, în: *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 286.

[74] Ioan Gură de Aur, „Omilia XXXV, V”, în: *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 24.

[75] I. Gură de Aur, „Omilia XIII, II”, p. 149.

[76] I. Gură de Aur, „Omilia XIII, III”, p. 150.

[77] Ioan Gură de Aur, „Omilia XVI, V”, în: *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 183.

Tot privitor la interpretare, marele exeget ne îndeamnă să nu ne oprim doar la sensul literal, la literă, la cuvinte, ci să ne gândim și la un sens superior, duhovnicesc:

> „Și ca să vedeți că dumnezeiasca Scriptură obișnuiește să compare totdeauna folosul cuvintelor Scripturii cu lucruri materiale, ca așa să arate superioritatea lor, ascultă și cele ce urmează. David adaugă: «*Mai dulci decât mierea și fagurul*» *(Ps 18, 11)*. Și aici, nu pentru că sunt numai atât de dulci cuvintele Scripturii, nici pentru că pot pricinui numai atâta plăcere, ci pentru că David n-a găsit între lucrurile materiale altceva cu care să poată compara dulceața cuvintelor dumnezeiești. De asta a amintit de miere și de fagure, și așa a arătat iarăși superioritatea învățăturilor duhovnicești și a spus că mai mare este plăcerea învățăturilor duhovnicești. Și vei vedea că Hristos în Evanghelii se folosește de aceeași regulă...
>
> Prin urmare, când auzim în Scriptură astfel de comparații, să nu rămânem la cele spuse, ci de la cele materiale și văzute să ne ducem cu mintea la superioritatea celor duhovnicești.
>
> Așadar, dacă putem găsi în Scriptură și plăcere mai mare și dulceață mai multă – că sunt dumnezeiești și duhovnicești cuvintele Scripturii și pot să nască în sufletele noastre multă bucurie duhovnicească –, să ascultăm cu mare poftă și puternică dorință cele spuse, ca să plecăm acasă, după ce am câștigat aici bogăția cea adevărată și după ce am primit din belșug semințele filosofiei celei după Dumnezeu”[78].

Pe lângă sensul literal al textului, Scriptura mai are un sens, astfel de multe ori exprimările sunt prin analogii pentru ca să le înțelegem mai ușor; un astfel de text este cel din Fc 3, 8 unde ni se spune că Dumnezeu „umbla în rai”, nu precum ar fi avut picioare ci astfel i-au simțit prezența Adam și Eva îndată după cădere, deci

> „Să nu trecem, iubiților, cu ușurință pe lângă spusele dumnezeieștii Scripturi și nici să ne oprim la cuvinte, ci să ne gândim

[78] Ioan Gură de Aur, „Omilia XIV, I”, în: *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru, EIB-MBOR, București, 1987, p. 156.

că Scriptura, din pricina slăbiciunii noastre, întrebuințează niște cuvinte atât de nepotrivite; dar toate cu cuviință dumnezeiască se fac pentru mântuirea noastră”[79].

Scriptura, după marele exeget, se înțelege prin credință:

„Să primim, dar, cu multă încredere învățăturile dumnezeieștii Scripturi. Să nu ne împotrivim adevărului, să nu rămânem în întuneric, ci să ne grăbim către lumină și să facem fapte vrednice de lumină și de zi, precum ne îndeamnă și Pavel, zicând : «*Să umblăm cuviincios, ca ziua*» (Rm 13, 13) și să nu lucrăm faptele întunericului”[80],

de aceea „A nu crede în cele scrise în dumnezeiasca Scriptură, ci a introduce altele din mintea ta, socot că acest lucru aduce mare primejdie pe capul celor ce îndrăznesc să facă aceasta”[81] și de aceea noi trebuie „să dăm crezare cuvintelor dumnezeieștii Scripturi, urmând spusele ei”[82] și recunoscând micimea înțelegerii noastre în ceea ce privește cunoașterea tainelor lui Dumnezeu:

„Să zicem adio gândurilor noastre, spunând: *«Gândurile oamenilor sunt sfioase și cu greșeală cugetările lor»* (Sol 9, 14). Să primim cu multă recunoștință cuvintele Scripturii; să nu depășim măsura noastră, dar nici să iscodim cele mai presus de noi, așa cum au pățit dușmanii adevărului, care, voind să cerceteze totul cu propriile lor gânduri, nu s-au gândit că este cu neputință omului să cunoască desăvârșit creația lui Dumnezeu”[83].

---

[79] I. Gură de Aur, „Omilia XVII, I”, p. 189.

[80] Ioan Gură de Aur, „Omilia III, III”, în: *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 49.

[81] I. Gură de Aur, „Omilia XIII, III”, p. 152.

[82] I. Gură de Aur, „Omilia XIII, IV”, p. 154.

[83] Ioan Gură de Aur, „Omilia II, II”, în: *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 40.

Sunt unele locuri din Scriptură în care anumite exprimări sau cuvinte depășesc capacitatea noastră de înțelegere și de integrare în logica omenească, aici trebuie să luăm lucrurile așa cum sunt expuse, tot prin credință:

> „Dar ar putea să mă întrebe cineva:
>
> —Ce este tăria? Este, oare, apă condensată, aer concentrat sau altă substanță?
>
> —Orice om care gândește bine n-ar putea susține una sau alta. De aceea se cuvine ca, plini de pricepere, *să primim cele spuse de Sfânta Scriptură* și, nedepășind hotarele firii noastre, să nu cercetăm cele mai presus de noi, ci numai aceasta să știm și să reținem că la porunca Stăpânului a fost adusă la ființă tăria, care face despărțire între ape, așa că unele sunt jos, iar altele sus”[84].

Aici omul trebuie să se asemene tuturor celorlalte lucruri făcute de Dumnezeu și să nu-și depășească hotarele puse lui:

> „A împărțit fiecăruia locul său propriu, fixându-le de la început unele hotare, pe care să le păzească mereu neîmpiedicat. Și orice om cu judecată poate vedea că de atunci și până acum nici lumina n-a depășit propriile ei hotare și nici întunericul n-a călcat rânduiala sa, făcând amestec și turburare. E îndestulător numai acest lucru ca să-i facă pe cei ce vor să se îndărătnicească să asculte și să se supună cuvintelor dumnezeieștii Scripturi, să imite și ei rânduiala acestor stihii, a luminii și a întunericului, care păzesc neîmpiedicat drumul lor și nu depășesc măsurile proprii, ci-și cunosc propria lor natură”[85].

Exagerarea în anumite privințe și depășirea, prin propria noastră cugetare a ceea ce ne transmite de fapt cuvântul Scripturii, duce la exagerări care sunt de fapt contrare cuvântului și duhului Scripturii, ca în exemplu următor:

---

[84] Ioan Gură de Aur, „Omilia IV, III”, în: *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 59.

[85] I. Gură de Aur, „Omilia III, III”, p. 50.

„Alții, iarăși, abținându-se de la mâncăruri prin legea postului au ajuns încetul cu încetul să socotească mâncarea ca ceva spurcat. Și un gând ca acesta aduce cea mai mare osândă. Iar la niște gânduri ca acestea se ajunge când punem mai mult preț pe ideile noastre decât pe ideile Scripturilor”[86].

Sfântul Ioan Gură de Aur consideră că modul, uneori ușor de înțeles al exprimării Scripturii, este un pogorământ pentru neputința și slăbiciunea omenească de a înțelege lucrurile duhovnicești. Oricât de simplă este uneori exprimarea Scripturii, sunt locuri unde rațiunea iscodește lucrurile pe care le spune Scriptura și care par a nu fi în logica umană, acestea trebuie înțelese prin „ochii credinței”:

„Vezi, că dacă nu avem în minte puterea Creatorului și dacă nu potolim propriile noastre gânduri, care dau la iveală marea noastră slăbiciune de gândire, nu putem primi înălțimea spuselor Scripturii? *Cuvintele Scripturii au nevoie de ochii credinței*, cu toate că sunt spuse cu mult pogorământ, pe măsura slăbiciunii noastre. Da, cuvintele acestea: «*A* făcut *Dumnezeu* pe *om și a suflat*» sunt nevrednice de Dumnezeu; dar pentru noi, din pricina slăbiciunii noastre, dumnezeiasca Scriptură ni le istorisește așa, pogorându-se până la noi, pentru ca, învredniciți de acest pogorământ, să ne putem urca la înălțimea aceea”[87],

chiar dacă ochilor noștri li se pare altceva:

„Iar dacă cineva ar vrea să iscodească și să mă întrebe unde l-a mutat [pe Enoh] și dacă mai trăiește în trup și acum, acela să știe că nu se cuvine să asculte de gândurile omenești, ca să iscodească cele făcute de Dumnezeu, ci *să creadă în ce spune Dumnezeu. Când Dumnezeu spune ceva, nu trebuie să ne împotrivim celor spuse, ci să socotim mai vrednice de credință cele grăite de*

[86] Ioan Gură de Aur, „Omilia LXXXVI, IV”, în: *Scrieri. Partea a treia. Omilii la Matei*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 23, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1994, p. 971.

[87] Ioan Gură de Aur, „Omilia XII, IV”, în: *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 144.

> *Dumnezeu decât cele ce cad sub ochii noștri*. Să credem ce a spus Scriptura; și Dumnezeiasca Scriptură a spus că Dumnezeu l-a mutat de viu, că n-a murit, că, prin viața sa bineplăcută lui Dumnezeu, porunca dată împotriva neamului omenesc: n-a mai avut nici o putere asupra lui. Scriptura nu ne-a spus unde l-a mutat și cum trăiește acum"[88].

Citirea Sfintei Scripturi

a) Scopul citirii și cunoașterii Scripturii este acela de a-L premări pe Dumnezeu și de a nu-L judeca[89].

Scriptura are un scop practic: acțiunea. Este necesar, dar nu și suficient, să auzim și să citim Sfânta Scriptură, dar nu trebuie să ne oprim la asta, ci să trecem la acțiune, să săvârșim cele ce ni se poruncesc:

> „Din pricina asta nu mai avem nici o părtășie cu cerul, iar viețuirea noastră creștină se mărginește numai la *cuvinte*. Din pricina asta Dumnezeu ne-a amenințat cu iadul, nu ca să ne arunce în el, ci ca să ne înduplece să fugim de această cumplită tiranie. Noi, însă, facem cu totul dimpotrivă și alergăm în fiecare zi pe drumul ce duce la iad. Dar *Dumnezeu ne poruncește nu numai să auzim, ci să și facem cele spuse*; noi, însă, nu vrem nici să le auzim. Spune-mi, te rog, când vom *face* ce ni s-a poruncit, când vom *săvârși* faptele pe care ni le cere, când nici cuvintele pe care ni le spune Dumnezeu nu vrem să le auzim, ci ni se pare apăsătoare și plicticoasă predica, deși e foarte scurtă? Noi înșine, când vedem că cei din jurul nostru nu ne dau atenție când vorbim despre lucruri obișnuite, spunem că purtarea lor este o insultă, dar nu socotim, oare, că-L mâniem pe Dumnezeu, când El ne vorbește despre lucruri atât de mari, iar noi nu dăm atenție spuselor Lui și ne uităm în altă parte? Un bătrân, care a călătorit mult, poate să ne spună cu

---

[88] I. Gură de Aur, „Omilia XXI, IV", p. 251.

[89] „Şi, cunoscând adevărul celor scrise în Scriptură, să înălţaţi Stăpânului cuvenita doxologie şi să nu învinuiţi pe Dumnezeu cel fără de vină, lăsând nevinovat pe cel ce a păcătuit", cf. I. Gură de Aur, „Omilia XIV, IV", p. 161.

de-amănuntul despre depărtarea, poziția și înfățișarea orașelor pe care le-a văzut, poate să ne vorbească despre porturi și piețe. Noi, însă, nu cunoaștem nici la ce depărtare de noi se găsește cetatea cea din ceruri. Dacă am ști care e distanța, poate ne-am da osteneala să-i scurtăm lungimea. Nu-i atât de departe de noi cetatea aceea cât e de departe cerul de pământ. Dacă ne trândăvim este cu mult mai departe; dar dacă ne sârguim, ajungem în scurtă vreme la porțile ei. Pentru că distanța aceasta nu se măsoară cu măsurătorile de pe pământ, ci cu sufletul și cu purtarea”[90].

Patimile sufletului nu pot fi biruite dacă nu ne înarmăm și cu ascultarea dumnezeieștilor Scripturi, alături de ascultarea predicii, de milostenie și de Sfânta Împărtășanie:

„Împreună cu cinstitul Sânge al lui Hristos, *ascultarea cu atenție a dumnezeieștilor Scripturi*, apoi milostenia unită cu ascultarea predicii. Prin acestea toate vor putea fi omorâte patimile care ne vatămă sufletul. Numai atunci vom trăi cu adevărat; acum nu suntem întru nimic mai buni decât morții”[91].

b) Timpul citirii

Pentru o mai ușoară înțelegere a pericopei evanghelice din ziua participării la slujbă, Sfântul Ioan Gură de Aur cere credinciosului să citească mai dinainte textul și astfel înțelegerea acestuia va fi mult mai ușoară:

„Dar pentru ca să înțelegeți mai ușor cuvintele mele, vă cer și mă rog – lucru pe care l-am făcut și la tâlcuirea celorlalte cărți ale Sfintei Scripturi – să citiți mai dinainte pericopa evanghelică pe care o tâlcuiesc, pentru ca citirea mai dinainte a pericopei să

---

[90] Ioan Gură de Aur, „Omilia I, VII”, în: *Scrieri. Partea a treia. Omilii la Matei*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 23, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1994, p. 25.

[91] Ioan Gură de Aur, „Omilia IV, IX”, în: *Scrieri. Partea a treia. Omilii la Matei*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 23, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1994, p. 60.

fie deschizătoare de drum cunoștinței, așa cum a făcut eunucul (FA 8, 26; FA 8, 39)”[92].

Postul este considerat a fi unul în care, în mod normal, suntem scăpați de tulburările gândurilor, cum de altfel ar trebui și la sfintele slujbe, liniștea aceasta a postului este benefică citirii și înțelegerii Sfintelor Scripturi:

„dacă nici acum nu înțelegem exact cele scrise în Dumnezeieștile Scripturi, acum, când este post, când ne bucurăm de atâta liniște, când suntem scăpați de gândurile care ne turbură mintea, în ce altă vreme vom mai putea face lucrul acesta?”[93].

Nesocotirea ca prețioase a cuvintelor Scripturii și nerespectarea lor este echivalentă călcatului în picioare ale mărgăritarelor de către porci: *„Nu dați cele sfinte câinilor, nici nu aruncați mărgăritarele voastre înaintea porcilor, ca să nu le calce în picioare”* (Mt 7, 6). Toți care acordă puțin timp cuvintelor Scripturii, dar petrec mai mult timp cu destinderea (în vremea Sfântului Ioan Gură de Aur erau teatrele) și cu lucruri nefolositoare care, în realitate, sunt pierdere de timp, se aseamănă cu aceste animale:

„—Dar cine-i cel ce le calcă în picioare?

—Cel ce nu socotește de preț cuvintele Scripturii, cel ce nu le respectă.

—Și cine-i atât de ticălos încât să nu respecte cuvintele Scripturii, să nu le socotească mai de preț ca orice?

—Cine? Cel ce nu dă atâta timp cuvintelor Scripturii cât femeilor desfrânate din teatrele satanice. Că mulți oameni își

[92] Ioan Gură de Aur, „Omilia I, VI”, în: *Scrieri. Partea a treia. Omilii la Matei*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 23, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1994, p. 23.

[93] I. Gură de Aur, „Omilia XXIX, V”, p. 229. Până astăzi în rânduielile slujbelor Bisericii Ortodoxe din Postul Mare abundă lecturile biblice și citirea comentariilor la Sfânta Scriptură, în special de la Sfântul Ioan Gură de Aur.

pierd toată ziua la teatru și, din pricina acestei pierderi deșarte de vreme, își neglijează multe treburi de-ale gospodăriei; prind iute și precis tot ce aud și țin minte cele auzite, spre vătămarea propriului lor suflet. Aici în biserică vorbește Dumnezeu și oamenii nu vor să rămână nici câtăva vreme”[94].

c) Locul ascultării și citirii Scripturii

Locul prim al ascultării Scripturii și a interpretării ei este biserica, de aceea este importantă prezența constantă la slujbele divine în cadrul cărora se citesc pasaje din Sfânta Scriptură și sunt explicate, dar acesta nu este și nu trebuie să fie singurul loc unde citim sau ascultăm Sfânta Scriptură. Citirea, cercetarea sau studierea Scripturii trebuie să continue acasă, în particular sau în familie:

> „Ați văzut că este cu putință să plecăm de aici cu leac potrivit pentru fiecare necaz ce turbură inima omenească? Ați văzut că putem scutura de pe noi orice tristețe și că nu ne pot zdrobi necazurile ce cad peste noi? De aceea, vă rog, veniți des la biserică și *fiți cu luare aminte la citirea Dumnezeieștilor Scripturi.* Nu numai când sunteți aicea, dar și când sunteți acasă, luați în mâini dumnezeieștile cărți și primiți cu râvnă folosul cuprins în ele”[95].

Așadar, Scriptura se poate citi în orice timp și în orice loc, cât de des se poate, fie că înțelegem mai ușor, de la început, fie că înțelegem mai greu, după multe încercări. Dacă stăruim, Dumnezeu ne va trimite îndrumător pentru locurile mai grele, mai dificile.

---

[94] I. Gură de Aur, „Omilia I, VII”, p. 25.

[95] Ioan Gură de Aur, „Omilia XXIX, II”, în: *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 364.

Motivele citirii Sfintei Scripturi

a) Scriptura e o comoară

Scriptura este asemenea unei comori, ca în următoarele texte:

> „Să fim, dar, iubiților, cu mare luare aminte la cuvintele Scripturii și să vedem ce ne spune despre Cain și ce ne spune despre Abel. Să nu trecem cu ușurință peste cuvintele Scripturii. Dumnezeiasca Scriptură nu vorbește în zadar și la întâmplare, *ci chiar o silabă, chiar un semn, are ascuns în el comoară*. Așa sunt toate cele duhovnicești”[96], „Cu o *comoară* se aseamănă citirea dumnezeieștilor Scripturi. După cum dacă ai putea lua dintr-o comoară o parte cât de mică, te poți îmbogăți cu ea, tot așa și cu dumnezeieștile Scripturi; într-un cuvânt cât de mic poți găsi putere mare de gânduri și nespusă bogăție. Cuvintele dumnezeiești, însă, nu-s numai comoară, ci imită și izvorul care dă drumul la curgeri bogate de ape”[97] și „Vezi că nici un cuvânt din dumnezeiasca Scriptură *nu e pus în zadar și fără rost*, ci chiar cel mai neînsemnat cuvânt are în el *mare comoară*?”[98]

sau asemenea unor pietre prețioase care alcătuiesc ele însele o comoară, ca în textul următor:

> „Cu dumnezeieștile Scripturi, cu aceste pietre prețioase și duhovnicești nu este așa, nu vezi nici primejdie, iar oboseala nu e mare, dar câștigul nespus; numai să facem cu tragere de

---

[96] Ioan Gură de Aur, „Omilia XVIII, IV”, în: *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 215.

[97] Omilia III, I, în *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, p. 46. „Vezi că nici un cuvânt din dumnezeiasca Scriptură *nu-a pus în zadar şi fără rost*, ci chiar cel mai neînsemnat cuvânt are în el *mare comoară*?”, cf. Ioan Gură de Aur, „Omilia X, III”, în: *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 119.

[98] Ioan Gură de Aur, „Omilia X, III”, în: *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 119.

inimă tot ce ne stă în putință. Harul lui Dumnezeu e gata și caută pe cei ce vor să-l primească din belșug. Așa e Stăpânul nostru; când vede că sufletul ni-i treaz și dorul clocotitor, ne dă cu îmbelșugare bogăția Lui, depășind prin dărnicia Lui cererea ce I-o facem”[99],

bineînțeles aceste prețioase sunt duhovnicești:

„Deocamdată rog dragostea voastră să fie cu mare luare aminte la cele spuse, ca să culegeți nespus de mare folos din fiecare cuvânt din cele ce se găsesc în Dumnezeiasca Scriptură, ca să nu vă scape nimic.

Comoară duhovnicească sunt cuvintele dumnezeiești! Și după cum numai o singură piatră scumpă luată dintr-o comoară adeseori ne poate îmbogăți, tot așa și virtuțile drepților, istorisite în Scriptură ne pot da atât de mare folos – dacă vrem să fim cu luare aminte – încât ne ațâță râvna să fim asemenea lor”[100].

Această comoară este ascunsă în fiecare verset, în fiecare cuvânt, chiar în fiecare silabă și pe care o găsești doar prin străduință și aici este vorba de citirea ei, de ascultarea ei, de ascultarea cuvântărilor bazate pe textul ei:

„După cum parfumurile dau miros mai puternic cu cât le freci mai mult în mână, tot așa și dumnezeieștile Scripturi: cu cât te străduiești să le citești mai mult, cu atât poți vedea mai bine comoara ascunsă în ele și poți scoate din ele și multă și nespusă bogăție”[101],

iar pe măsura străduinței este și măsura bogăției descoperite:

[99] Ioan Gură de Aur, „Omilia IX, I”, în: *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 108.

[100] Ioan Gură de Aur, „Omilia LX, III”, în: *Scrieri. Partea a doua. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 22, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1989, p. 268.

[101] I. Gură de Aur, „Omilia XIII, I”, p. 148.

„Mare și nespusă este, iubiților, comoara cuvintelor Scripturii citite de curând. Știu că mulți, uitându-se la catalogul numelor și dând puțină luare-aminte cuvintelor citite, socot că spusele acestea nu au în ele nimic deosebit, ci sunt doar simple nume. Dar eu vă rog pe toți să nu treceți cu ușurință pe lângă cele scrise în Dumnezeieștile Scripturi. Nu-i nici un cuvânt scris în Scriptură care să nu cuprindă în el multă bogăție de idei; și pentru că fericiții profeți au scris insipirați de Duhul Sfânt, de aceea cele scrise au mare comoară ascunsă în ele. Să nu te miri, dar, dacă-ți făgăduiesc să-ți arăt acum ascunsă în catalogul numelor mare bogăție de idei. Nu este silabă, nu este chiar virgulă din Scriptură, în care să nu se afle comoară pusă în adâncul ei. De aceea se cuvine ca, povățuiți de harul cel de sus și luminați de Duhul Sfânt, cu astfel de gânduri să citim dumnezeieștile cuvinte. Dumnezeiasca Scriptură n-are nevoie de înțelepciunea omenească pentru înțelegerea celor scrise în ea, ci de descoperirea Duhului, pentru ca, aflând adevăratul înțeles al cuvintelor ei, să primim din ele mult folos. Dacă în actele întocmite de oameni pentru afaceri lumești, distruse adeseori de vreme, are mare putere data pusă în fruntea actului, iar adeseori chiar o silabă, apoi cu mult mai mult poți vedea lucrul acesta în Dumnezeieștile Scripturi, scrise de Duhul Sfânt. Cu o singură condiție: să fim cu mintea trează, să nu trecem cu ușurință peste ele, ci să ne încordăm mintea ca să vedem cu de-amănuntul totul; să nu fim mai răi decât cei care se străduiesc mult pentru cele materiale. Cei care caută aur în pământ nu sapă pământul la suprafață, ci se coboară adânc de tot, ca să poată găsi câteva firimituri de aur; apoi cu multă oboseală și răbdare caută în pământul săpat; și după munca aceea istovitoare abia de-și mângâie puțin ostenelile; și totuși, cu toate că folosul le e mai mic decât ostenelile, iar de multe ori, după multă osteneală și nesomn, își văd nădejdile înșelate, nici așa nu contenesc munca, ci, mânați de nădejde, nici nu simt oboseala. Dacă aceștia se străduiesc atâta pentru niște lucruri stricăcioase și pieritoare, în care de multe ori nici nu știi de ai să câștigi ceva, apoi cu mult mai mult se cuvine ca noi să arătăm aceeași râvnă, ba chiar mai multă, când cercetăm Scripturile, în care și bogăția este nefurată și comoara este neîmpuținată, iar nădejdile nedezmințite, ca să putem dobândi ce căutăm. Și astfel, culegând folosul ce ni-l dau Scripturile

și văzând nespusa iubire de oameni a lui Dumnezeu, să fim recunoscători Stăpânului nostru și cu ajutorul Lui să scăpăm de cursele diavolului"[102].

În mai multe rânduri marele exeget accentuează faptul că această comoară din Sfânta Scriptură este tainică, ascunsă și greu de tălmăcit, după cum reiese din câteva mențiuni ale marelui exeget:

„Cu evlavie și cu frică mare să ascultăm, iubiților, cele scrise în Dumnezeieștile Scripturi. Nu sunt scrise la întâmplare și fără rost, ci toate spre binele și folosul nostru, chiar dacă folosul unora nu-l știm. Că nu putem cunoaște cu de-amănuntul totul; dar chiar dacă am putea cunoaște atât cât ne este cu putință pricinile unor fapte din Scriptură, totuși și așa mai rămâne încă o comoară ascunsă, foarte tainică și greu de tălmăcit"[103], „Haide dară, pentru că veniți cu atâta plăcere și râvnă la predicile mele, haide să cercetăm iarăși cuvintele Scripturii citite de curând, ca să culegem câștigul ce-l au ele. Îndemnul puternic al lui Hristos, Care ne spune: „Cercetați Scripturile" (In 5, 39), ne arată că în Scripturi se află ascunsă, în adâncul lor, mare comoară. De aceea e nevoie de cercetare, pentru ca aflând comoara ascunsă în adânc să o putem întrebuința spre folosul nostru. Asta e și pricina că harul Duhului a rânduit să se scrie în Scripturi virtuțile tuturor drepților, ca să avem neîntreruptă învățătura și să ne rânduim viața noastră spre râvnirea și imitarea drepților"[104], „Mult vom câștiga din cele ce s-au citit astăzi [din Scriptură] și nespusă este comoara ascunsă în aceste cuvinte! Așa sunt cuvintele lui Dumnezeu! Bogăția lor nu stă în mulțimea de cuvinte, ci în conciziunea lor"[105].

---

[102] I. Gură de Aur, „Omilia XXI, I", pp. 244–245.

[103] I. Gură de Aur, „Omilia XLIV, IV", pp. 123–124.

[104] Ioan Gură de Aur, „Omilia XLV, I", în: *Scrieri. Partea a doua. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 22, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1989, p. 128.

[105] Ioan Gură de Aur, „Omilia XLVII, I", în: *Scrieri. Partea a doua. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 22, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1989, p. 146.

Greutatea citirii Scripturii și efortul depus pentru aceasta sunt încununate de folos doar dacă suntem cu luare aminte în demersul nostru[106], care trebuie, în același timp, să nu fie unul grăbit, superficial:

> „Să nu trecem, dar, cu ușurință pe lângă cele scrise în Dumnezeieștile Scripturi, nici să le citim fără multă luare aminte, ci coborându-ne în adâncul lor și cunoscându-le bogăția aflată în ele, să slăvim pe Stăpânul nostru, Cel Ce cu atâta înțelepciune a rânduit totul"[107].

Comoara Sfintei Scripturi, zice Sfântul Ioan Gură de Aur, este asemeni unui izvor nesfârșit care înmulțește apa duhovnicească cu cât iei mai mult din ea, pentru că „harul cel duhovnicesc crește și izvorăște" mai mult cu cât scoți mai mult:

> „Că mare este bogăția acestei comori și mare este belșugul curgerilor de apă ale acestui izvor duhovnicesc! Să nu te minunezi că am pățit aceasta! Și cei dinaintea mea au scos după puterea lor apă din acest izvor și vor încerca să facă același lucru și cei de după mine, dar cu toate acestea nu vor putea desăvârșit să-l sece, dimpotrivă, curgerile de apă cresc mereu și apele se umflă. Așa e natura apelor celor duhovnicești! Cu cât ai vrea să scoți din dumnezeieștile Scripturi mai multă apă, cu atât mai mult harul cel duhovnicesc crește și izvorăște. De asta și Hristos spunea: «De *însetează cineva, să vină la Mine și să bea. Din pântecele celui ce crede în Mine râuri de apă vor curge, precum a zis Scriptura*» (In 7, 37-38). În aceste cuvinte Hristos ne arată bogăția apelor. Așadar, pentru că așa este firea acestor ape duhovnicești, haide ca fiecare din noi să aducem vasele minții noastre ca să le umplem și așa să plecăm cu ele acasă. Când va

---

[106] „...să ne întoarcem acasă după ce vom culege îndestulător folos din cuvintele Scripturii citite astăzi", cf. Ioan Gură de Aur, „Omilia LVI, I", în: *Scrieri. Partea a doua. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 22, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1989, p. 221.

[107] Ioan Gură de Aur, „Omilia LXII, III", în: *Scrieri. Partea a doua. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 22, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1989, p. 284.

> vedea harul Duhului că ni-i clocotitor dorul și trează mintea, har bogat ne va dărui”[108],

idee la care revine și în altă omilie, astfel afirmă că Scriptura este

> „...*comoară duhovnicească*, ce se împarte și niciodată nu se cheltuiește, îmbogățește pe toți și cu nimic nu se împuținează, ci dimpotrivă crește. După cum dacă ai putea lua puțin de tot dintr-o comoară de aur, te-ai îmbogăți mult, tot așa e și cu dumnezeiasca Scriptură; într-un text scurt poți găsi multă putere de gândire, bogăție nespusă. Așa e natura acestei comori! Îmbogățește pe cei ce o primesc și nu se împuținează niciodată, că *izvorul Duhului Sfânt revarsă comoara aceasta*!”[109]

b) Scriptura conține leacul tuturor bolilor

Cea de-a doua omilie la Matei a Sfântului Ioan Gură de Aur are ca temă *folosul studierii Sfintelor Scripturi*, ele fiind ca un *leac*[110] care vindecă pe *cei răniți* și de care are nevoie fiecare creștin, care atâta vreme cât trăiește, fie în mănăstire, fie în lume, și este expus ispitelor și încercărilor care pot să-l rănescă. Fără un *leac* pe măsură rănile nu se vindecă și pot duce la moarte. Bineînțeles că cei răniți mai des au nevoie de mai mult leac.

Condiția *sine qua non* pentru ca Scriptura să devină *leac* pentru noi este citirea sau auzirea ei, apoi înțelegerea și interpretarea ei corectă și ascultarea, care este de fapt trăirea ei.

Citirea și necitirea Scripturii are, potrivit Sfântului Ioan Gură de Aur, trei moduri, trei trepte: a citi și a crede că este de prisos, a nu citi, a citi și a te folosi de ea. Primele două

---

[108] Ioan Gură de Aur, „Omilia III, I”, în: *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 46.

[109] I. Gură de Aur, „Omilia XVI, I”, p. 176.

[110] Nu este singurul loc în care Sfântul Ioan Gură de Aur numește Scriptura *leac*: „Şi, cu toate acestea, nici de acest de *al doilea leac*, de Sfintele Scripturi, nu ne-am folosit cum trebuie”, cf. I. Gură de Aur, „Omilia I, I”, p. 15.

concurează pentru neobținerea vreunui folos și deci netransformarea Scripturii în *leac* pentru răni:

> „Să nu disprețuim, dar, vă rog, câștigul sufletelor noastre, leacul rănilor noastre. Leacul acesta, da, mai cu seamă leacul acesta, ne va aduce atât de mare vindecare și va tămădui așa de bine rănile sufletelor noastre, încât nici urmă de ele nu va mai rămâne. Așa ceva nu se poate vedea la rănile trupești. De-ai pune de nenumărate ori pe o rană trupească doctoriile făcute de doctori, neapărat tot va rămâne în trup urmă; și pe bună dreptate, pentru că e vorba de tămăduirea trupului; dar aici, pentru că e vorba de tămăduirea sufletului, sufletul se schimbă cu totul în bine când își arată însușirile lui bune și frumoase; pune pe fugă toate rănile cum fugărește un vânt puternic praful. Scripturile sunt pline de astfel de pilde. De pildă fericitul Pavel, a ajuns din prigonitor apostol; cel ce mai înainte pustia Biserica, a ajuns mai pe urmă nuntașul ei”[111],

abia cel de-al treilea este modul de citire care aduce efectiv folos creștinului:

> „Spuneți-mi, vă rog, care din cei de față ar putea, dacă i-aș cere, să-mi spună un psalm sau un text din dumnezeieștile Scripturi? Nici unul! Și nu-i numai asta grozăvia. Grozăvia este alta, că suntem atât de nepăsători față de cele duhovnicești, pe cât suntem de iuți, ba mai iuți decât focul, față de cele satanice. De v-aș întreba de știți cântece de lume, cântece de dragoste, cântece desfrânate aș vedea că mulți le știu pe de rost și că le cântă cu multă plăcere. Dar ce scuză găsiți că nu știți un text din Scriptură? „Nu-s călugăr, mi se răspunde! Am femeie și copii și trebuie să mă îngrijesc de casa mea!” Ei bine, scuza asta vă pierde, că socotiți că numai călugărilor li se cuvine să citească dumnezeieștile Scripturi, când de fapt voi aveți cu mult mai multă nevoie de ele decât călugării, pentru că voi trăiți în lume, voi vă răniți în fiecare zi; și de aceea voi aveți mai cu seamă nevoie de leacul Sfintelor Scripturi. Prin urmare a socoti de

---

[111] Ioan Gură de Aur, „Omilia LV, III”, în: *Scrieri. Partea a doua. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 22, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1989, p. 217.

prisos citirea Sfintelor Scripturi este cu mult mai rău decât a nu le citi. Astfel de gânduri sunt gânduri drăcești"[112].

În alt loc le numește „mari leacuri" „trebuitoare" pentru a ajunge bineplăcuți lui Dumnezeu prin fuga de păcat și propășirea în virtute:

„Negreșit ni se pare lucru cu neputință din pricina secetei mari de virtute. Dar dacă vrei să afli că lucrul acesta nu-i cu neputință, gândește-te la cei care de la început până acum au bineplăcut Stăpânului! La marele Ioan, la vestitul fiu al celei sterpe, la locuitorul pustiei; la Pavel, dascălul lumii, și la toată adunarea sfinților! Toți aceștia au avut aceeași fire cu noi, au fost supuși acelorași nevoi trupești! Nu mai socoti, deci, virtutea un lucru cu neputință, nici nu te mai trândăvi la săvârșirea ei, odată ce ai primit de la Stăpânul atâtea pricini ca s-o îmbrățișezi cu ușurință. Știa, doar, Stăpânul nostru cei iubitor de oameni că ni-i slabă voința, că alunecăm repede! De aceea ne-a lăsat mari leacuri: citirea din dumnezeieștile Scripturi, ca, luând din ele necontenit leacurile trebuitoare, să ne aprindem de râvnă, gândindu-ne la viața acelor mari și minunați bărbați și să nu părăsim virtutea, ci de păcat să fugim și să facem totul ca să ajungem vrednici de acele bunătăți nespuse..."[113].

Sfânta Scriptură conține „doctorii", după cum afirmă Sfântul Ioan Gură de Aur:

„Ai văzut, iubite, că nu pentru altă pricină se face pomenire de cei scriși în Dumnezeiasca Scriptură, ci pentru folosul nostru și pentru mântuirea neamului omenesc? Gândindu-ne, dar, la acestea, fiecare din noi să-și ia din Scriptură doctoria potrivită. Doctoriile stau la îndemâna tuturora și poate, oricine vrea, să-și ia doctoria corespunzătoare patimii ce-l supără, ca să se

---

[112] Ioan Gură de Aur, „Omilia II, V", în: *Scrieri. Partea a treia. Omilii la Matei*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 23, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1994, p. 35.

[113] Ioan Gură de Aur, „Omilia XII, V", în: *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 146.

> vindece iute. Numai să nu respingă ajutorul ce i-l dau doctoriile și să nu fie nerecunoscător. Că nu este patimă sufletească sau trupească, din cele care supără pe oameni, care să nu-și poată găsi leacul în Sfânta Scriptură[114],

aceste doctorii vindecă atât boli existente, cât și previne îmbolnăvirea sufletului și împătimirea acestuia:

> „Sunt pierzătoare și vătămătoare mântuirii noastre și una și alta: și a face fapte duhovnicești, pentru a fi slăviți de oameni, și a ne lăuda cu faptele bune, pe care le putem face. De aceea trebuie să priveghem, să fim cu mintea trează; să luăm necontenit doctorii din Dumnezeiasca Scriptură, ca să nu fim prinși de aceste patimi pierzătoare. De-ai face mii și mii de fapte bune, de-ai săvârși toată virtutea, dar dacă te lauzi cu faptele tale bune, ai ajuns cel mai nenorocit și cel mai ticălos om"[115].

c) Scriptura este hrana sufletului

Un alt motiv important pentru care Scriptura trebuie citită este faptul că este „hrană duhovnicească" atât de necesară sufletului precum este hrana trupească pentru trup:

> „Ceea ce este hrana trupească pentru menținerea tăriei noastre trupești, aceea este pentru, suflet citirea Dumnezeieștilor Scripturi. Este hrană duhovnicească; întărește cugetul, face puternic sufletul, îl face mai tare și mai înțelept și nu-l lasă să alunece spre patimi rușinoase; îi dă aripi ușoare și, ca să spun așa, îl mută în cer"[116].

Sfântul Ioan Gură de Aur pune accentul pe hrana duhovnicească din Sfânta Scriptură, pe varietatea și importanța ei,

---

[114] Ioan Gură de Aur, „Omilia XXIX, I", în: *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, pp. 362–363.

[115] Ioan Gură de Aur, „Omilia XXXI, II", în: *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 396.

[116] I. Gură de Aur, „Omilia XXIX, II", p. 364.

pe care o consideră mai importantă decât hrana trupească, așa cum sufletul este mai important decât trupul:

> „Ați văzut că este cu putință să plecăm de aici cu leac potrivit pentru fiecare necaz ce turbură inima omenească? Ați văzut că putem scutura de pe noi orice tristețe și că nu ne pot zdrobi necazurile ce cad peste noi? De aceea, vă rog, veniți des la biserică și fiți cu luare aminte la citirea Dumnezeieștilor Scripturi. Nu numai când sunteți aicea, dar și când sunteți acasă, luați în mâini dumnezeieștile cărți și primiți cu râvnă folosul cuprins în ele. Mare este câștigul ce ni-l dau ele! Mai întâi, prin citirea Scripturilor, ni se îmbogățește limba; apoi sufletul se întraripează și se înalță; se luminează cu lumina Soarelui dreptății; scapă totodată de vătămarea gândurilor rele și se bucură de tihnă și liniște multă. Ceea ce este hrana trupească pentru menținerea tăriei noastre trupești, aceea este pentru suflet citirea Dumnezeieștilor Scripturi. Este hrană duhovnicească; întărește cugetul, face puternic sufletul, îl face mai tare și mai înțelept și nu-l lasă să alunece spre patimi rușinoase; îi dă aripi ușoare și, ca să spun așa, îl mută în cer. Să nu disprețuiți, vă rog, un câștig atât de mare! Când suntem acasă, să ne sârguim să citim cu luare aminte Dumnezeieștile Scripturi; iar când suntem aici, să nu ne cheltuim timpul stând la taifas și vorbind deșertăciuni, ci să ne îndreptăm gândurile noastre pentru cele ce am venit, să fim cu luare aminte la cele ce se citesc, ca să plecăm acasă cu mai mare câștig. Dacă e vorba să veniți aici ca să vă pierdeți timpul vorbind vrute și nevrute, fără să plecați acasă cu vreun câștig, atunci ce folos? Nu-i, oare, o prostie ca aceia care se duc la iarmaroacele cele lumești să se silească să ia din iarmaroc la întoarcerea acasă tot ce le trebuie și să dea bani pentru ce iau, iar cei care vin la iarmarocul acesta duhovnicesc să nu-și dea nici o silință să ia ceva din cele ce le sunt de folos, să le pună în suflet și așa să se întoarcă acasă? Și asta mai cu seamă când n-au nici nevoie să cheltuiască bani, ci le trebuie numai râvnă și minte încordată. Deci, ca să nu fim mai răi decât cei care se duc la iarmaroc, să ne sârguim să avem mare grijă și să fim cu mintea trează, ca să plecăm de aici așa de încărcați, încât să avem nu numai pentru noi, ci să avem de dat și altora, ca să putem pune pe calea cea dreaptă și pe femeie și pe slugi și pe vecini

și pe prieteni și chiar pe dușman. Așa sunt învățăturile cele duhovnicești! Se dau îndeobște tuturora fără nici o deosebire; deosebirea vine atunci când cineva ascultă învățăturile cu mintea încordată și cu zel clocotitor; atunci îl întrece pe cel de alăturea de el. Așadar pentru că e atât de mare câștigul învățăturilor de aici, haide să vă pun în față cuvintele citite astăzi din Scriptură, ca să plecăm acasă cu câștigul ce-l vom scoate din ele"[117].

În alt loc consideră învățăturile primite din citirea și ascultarea cuvintelor Scripturii un adevărat ospăț:

„Aceasta-i toată grija și străduința mea, ca voi să ajungeți desăvârșiți și să nu vă fie nimic ascuns din cele scrise în Dumnezeieștile Scripturi. Că dacă am vrea să fim cu luare aminte și cu mintea trează, cunoașterea Dumnezeieștilor Scripturi ne va îmbunătăți foarte mult și viața noastră și ne va face și mai râvnitori pentru a înfrunta ostenelile virtuții. Când învățăm din Scriptură că drepții, care au dobândit multă îndrăznire înaintea lui Dumnezeu, care și-au petrecut toată viața lor în încercări și în necazuri, care au avut multă răbdare, că aducând mulțumiri lui Dumnezeu și că, făcând așa, au fost învredniciți de răsplată, nu ne vom strădui, oare, și noi să mergem pe aceeași cale, ca să luăm și noi, ca și ei, aceleași răsplăți? De aceea, vă rog, să adăugați în fiecare zi câte o faptă bună, ca să măriți zidirea voastră cea după Dumnezeu, ca să păstrați cu strășnicie și cu multă pază faptele bune săvârșite până acum și să adăugați pe cele ce lipsesc, pentru ca astfel să ajungeți pe culmile virtuții spre lauda noastră, spre zidirea Bisericii și spre slava lui Hristos. Când vă văd nesăturați de învățătura cea duhovnicească, nu încetez, deși îmi știu multa-mi sărăcie, a vă întinde în fiecare zi *ospăț* din cuvintele Dumnezeieștilor Scripturi și de a da auzului vostru gândurile, pe care mi le dă harul lui Dumnezeu, pentru iubirea Sa de oameni și pentru folosul vostru"[118].

---

[117] I. Gură de Aur, „Omilia XXIX, II", pp. 364–365.

[118] Ioan Gură de Aur, „Omilia XXVIII, I", în: *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, pp. 350–351.

Pornind de la alcătuirea dihotomică a omului, Ioan Gură de Aur ne cere ca să dăm amândurora hrana necesară, nu doar trupului, ci și sufletului, acesta din urmă fiind mult mai important decât primul pentru că „nici un preț nu are trupul când este părăsit de suflet”:

„De aceea, vă rog, să nu citim superficial cuvintele Dumnezeieștilor Scripturi! Să le citim cu grijă, ca să culegem folosul ce-l au ele, ca să putem merge pe calea virtuții! Dacă eu grăiesc în fiecare zi urechilor voastre această învățătură duhovnicească, iar voi continuați să fiți tot atât de trândavi, ce folos aveți voi de pe urma acestei continui învățături sau ce mângâiere mai am eu, când văd că toată osteneala mea se pierde în zadar și toată râvna mea nu vă face să propășiți deloc? Spuneți-mi, nu suntem, oare, alcătuiți din două părți, din suflet și din trup? Pentru ce nu avem tot atâta grijă de amândouă, ci de trup ne străduim să-i dăm tot felul de îngrijiri, dăm bani la doctori, îl căutăm cu multă grijă, îl îmbrăcăm cu haine luxoase, îl hrănim mai mult decât îi trebuie, vrem să fie mereu odihnit și să nu fie supărat de nici o boală, iar de se întâmplă să sufere puțin, facem totul ca să-l însănătoșim? Așa ne purtăm cu trupul, de partea cea de mai puțin, preț! Că te întreb: este la fel sufletul cu trupul? Iar dacă vrei să vezi deosebirea dintre ele, uită-te că nici un preț nu are trupul când este părăsit de suflet! Când ai, deci, de trup atâta grijă, pentru care pricină disprețuiești atât de mult grija pe care trebuie s-o ai de suflet? Pentru ce nu-i dai hrana potrivită, adică învățătura Dumnezeieștilor Scripturi? Pentru ce nu pui doctoriile cele potrivite pe rănile lui, pe buboaiele care-i distrug tăria și-i curmă îndrăznirea? Pentru ce suferi să-l vezi disprețuit, să-l vezi topit de foame, stricat de bube? Pentru ce-l lași pradă, ca unor câini, ca să spun așa, gândurilor rele și pline de rușine, ca să-l mistuie și să-i ia toată tăria lui? Pentru ce nu ne îngrijim de suflet, care-i imaterial și netrupesc, așa cum avem grijă de trupul cel văzut, când grija de suflet nu-i numai lesnicioasă și ușoară, dar și fără cheltuială și fără oboseală? Când e vorba de grija de trup și de bolile trupești, facem mari cheltuieli de bani; o parte din bani îi cheltuim cu doctorii, iar altă parte o cheltuim pentru altă îngrijire: cu hrana, cu îmbrăcămintea; și nu mai spun că cei mai mulți din oameni, cu lipsă de măsură, cheltuiesc pe acestea mai mult decât le trebuie.

Sufletul nu cere atâta cheltuială, ci, dacă vrei, după cum trupului îi dai hrană în fiecare zi cheltuind bani, dă-i și sufletului! Nu-l lăsa să piară de foame, dă-i și lui hrana potrivită: citirea Scripturilor și auzirea cuvântărilor duhovnicești. «Nu numai cu pâine va trăi omul, spune Hristos, ci și cu tot cuvântul care iese din gura lui Dumnezeu» (Mt 4, 4). Făcând așa, vei face o împărțire minunată și vei gândi cum se cuvine de partea cea mai apropiată nouă. După cum trupului îi dai felurite haine și ții seamă de vreme în felul îmbrăcămintei, tot așa și sufletului! Nu-l lăsa să umble gol de fapte bune, ci îmbracă-l cu hainele ce i se cuvin. Făcând așa, îndată îi vei da curaj și-l vei readuce la sănătatea lui firească"[119].

d) Scriptura are putere

Pornind de la puterea sfatului omenesc, al cuvântului obișnuit al unui om, fie el înțelept sau nu, și punându-l în comparație cu cele „date de Duhul lui Dumnezeu", Sfântul Ioan Gură de Aur arată puterea acestora din urmă:

„Ce poate fi mai groaznic decât să-ți atragi de bună voie asupra capului tău răul cu care Dumnezeu te amenință, ca pedeapsă, să-ți înfometezi adică sufletul și să-l slăbănogești! Că *prin cuvinte ne stricăm sau ne mântuim sufletul*. Cuvintele ne pornesc spre mânie și tot ele ne îmblânzesc din nou. Un cuvânt de rușine ne aprinde în suflet pofta, iar un cuvânt cuminte ne face curați la suflet și la trup. *Dacă un simplu cuvânt are atât de mare putere*, spune-mi, te rog, cum de disprețuiești cuvintele Scripturii? *Dacă un sfat omenesc poate atât de mult*, apoi cu mult mai mult, când sfaturile sunt *date de Duhul lui Dumnezeu*! Cuvântul scos din dumnezeieștile Scripturi înmoaie mai bine decât focul un suflet învârtoșat și-l face în stare să săvârșească orice lucru bun"[120].

Nu de puține ori Sfântul Ioan Gură de Aur afirmă că Scriptura are mare putere ascunsă în cuvintele ei, fie că este

[119] Ioan Gură de Aur, „Omilia XXI, VI", în: *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, pp. 255–256.

[120] I. Gură de Aur, „Omilia II, VI", p. 36.

vorba, în special, de puterea proroocească[121] sau nu, puterea cuvântului Scripturii poate fi descoperită coborând „în adâncul spuselor Scripturii" și cercetând „totul cu de-amănuntul" pentru zidirea noastră și a celorlalți cărora le putem fi „dascăli" abia după ce cunoaștem puterea cuvintelor Scripturii:

> „Mare este puterea ascunsă în cele citite de curând! [din Scriptură] De aceea se cuvine să ne coborâm în adâncul lor, să cercetăm totul cu de-amănuntul, ca să culegem din ele folosul. Dacă cei care vor să găsească în mare pietre prețioase îndură atâtea necazuri și osteneli și se aruncă în furia apelor ca să afle ce caută, apoi cu mult mai mult trebuie să ne încordăm noi mintea și să ne coborâm în adâncul spuselor Scripturii, ca așa să punem mâna pe aceste pietre prețioase. Dar să nu te sperii, iubite, când auzi de adânc. Aici nu este iureș de ape fără rânduială! Aici harul Duhului ne luminează mintea, ne ajută să găsim cu ușurință ce căutăm și ne ușurează toată osteneala. Găsirea celorlalte pietre prețioase nu-i aduce atât de mare folos celui ce dă peste ele; de multe ori îl păgubește chiar, punându-i de nenumărate ori viața în primejdie, iar bucuria găsirii lor nu-i atât de mare cât e de mare supărarea ce-o îndură după ce le-a găsit: deschide împotriva lui ochii invidioșilor și pornește la luptă împotriva lui pe lacomi. Așa că găsirea acelor pietre nu numai că nu aduce vreun folos vieții noastre, dar mai este și pricină de multe lupte: hrănește lăcomia, aprinde cuptorul iubirii de argint, asaltează sufletul celor stăpâniți de această patimă. Cu pietrele prețioase duhovnicești n-ai a te teme de așa ceva; bogăția adunată din ele este nespusă, plăcerea nevestejită și întrece cu mult bucuria pricinuită oamenilor de celelalte pietre"[122].

Ideea este reluată și în alte locuri:

> „Mare e puterea Dumnezeieștii Scripturi și multă este bogăția gândurilor ascunse în cuvintele ei. De aceea se cuvine să o cercetăm cu deosebită luare aminte, ca să scoatem îmbelșugat

---

[121] „...minunează-te de puterea dumnezeieştii Scripturi, că de la început a prevestit cele ce aveau să fie", cf. I. Gură de Aur, „Omilia XXXV, V", p. 24.

[122] I. Gură de Aur, „Omilia XIV, I", p. 155.

folos din ea. Asta e pricina că și Hristos ne-a poruncit, zicând: *„Cercetați Scripturile”* (In 5, 39), ca să nu luăm aminte numai la citire, ci să pătrundem adâncul ei, pentru a putea înțelege sensul adevărat al Scripturii. Așa e obiceiul Scripturii!”[123], „Strădania mea este ca voi să cunoașteți bine puterea cuvintelor Scripturii, în așa fel ca să nu le cunoașteți numai voi, ci să fiți și dascălii altora, ca să puteți, după cum spune fericitul Pavel, să vă zidiți unul pe altul (1 Tes 5, 11). Că de propășiți în Domnul și aveți spor în învățătura celor duhovnicești, mă bucurați și pe mine mult. Aceasta-mi este toată fericirea! Aceasta mi-i cea mai mare sărbătoare!”[124].

e) Scriptura este înțelepciune înaltă

Învățăturile din Sfânta Scriptură sunt „mai înalte”:

„...să grăiesc dragostei voastre câteva cuvinte și să îndrăznesc a vă vorbi astăzi despre niște lucruri mai înalte, oferindu-vă **învățături** din dumnezeieștile Scripturi”[125]

pentru că Scriptura este izvor de înțelepciune și poate fi folosită cu succes pentru îndreptarea celor care se abat de la drumul care duce în Împărăție:

„Cunoscând, dar, toate acestea, să punem înțelepciunea Scripturilor în fața tuturor căilor care abat pe trândavi de pe drumul cel drept. Să nu spui: „Ce mare lucru este dacă mă uit cu curiozitate la o femeie?” Dacă săvârșești desfrânarea cu inima, repede o vei îndrăzni și cu trupul. Să nu spui: „Ce mare lucru este dacă nu dau nimic de pomană săracului acestuia?” Dacă nu dai acestuia, n-ai să dai nici celuilalt; iar dacă nu dai aceluia, n-ai să dai nici altuia. Iarăși să nu spui: „Ce mare lucru este

---

[123] I. Gură de Aur, „Omilia XXXVII, I”, p. 40.

[124] Ioan Gură de Aur, „Omilia VIII, I”, în: *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 98.

[125] Ioan Gură de Aur, „Omilia II, I”, în: *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 38.

> dacă poftesc lucrurile semenului meu?". Vorbele acestea, vorbele acestea au dus la pieire pe Ahaav (2 Rg 21, 1-29). Și doar dăduse bani pe vie! Da, dar o cumpărase fără voia stăpânului ei. Nu trebuia să o cumpere cu sila, ci cu voia stăpânului viei. Dacă cel care a dat prețul cuvenit pe vie a fost pedepsit așa, pentru că a luat-o cu sila, ce osândă nu merită, oare, cel care nu dă nici prețul cuvenit, ba răpește și cu sila și mai trăiește și în vremea harului?"[126].

Prin înțelepciunea noastră trebuie să ne străduim ca să înțelegem Scriptura „într-un chip vrednic de Dumnezeu"[127], să ne străduim ca să ne folosim de exemplele din ea spre folosul nostru:

> „Știu că, fiind înțelepți, veți găsi în Scripturi multe și felurite exemple de acestea. Toate s-au scris pentru folosul nostru, ca să le cunoaștem spre a fugi de viciu și a îmbrățișa virtutea"[128]

și să ne deschidem ochii ca să devenim biruitori asupra patimilor:

> „Ne-a dat Dumnezeu destulă minte, în stare, dacă vrem să deschidem puțin ochii, să ne facă biruitori asupra patimilor ce se nasc în noi. De asta harul Duhului ne-a lăsat în scris în dumnezeieștile Scripturi viața și traiul tuturor sfinților, ca să vedem că ei, de aceeași fire cu noi, au săvârșit toate virtuțile și ca să nu ne mai trândăvim în împlinirea lor"[129].

---

[126] I. Gură de Aur, „Omilia LXXXVI, IV", p. 972.

[127] „Să înțelegem cuvintele Scripturii într-un înțeles vrednic de Dumnezeu", cf. I. Gură de Aur, „Omilia XVIII, I", p. 209. „Pe toate aceste cuvinte trebuie să le înțelegem într-un chip vrednic de Dumnezeu", cf. Ioan Gură de Aur, „Omilia XVIII, II", în: *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 210.

[128] I. Gură de Aur, „Omilia XXIII, II", p. 275.

[129] Ioan Gură de Aur, „Omilia XI, IV", în: *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 133.

Modul citirii Scripturii

Un aspect important al citirii Scripturii este modul în care o facem: cu superficialitate sau cu judecată. Celor care citesc superficial Scriptura, în multe locuri li se va părea greoaie: „Într-adevăr, pentru cei care citesc superficial Scriptura, se pare că textul acesta pune oarecare greutăți; dar pentru cel care o citește cu judecată, textul este clar și nu pune nici o greutate”[130].

În unele cazuri îndeamnă, indirect, la citirea și studierea Scripturii, ca în exemplul următor unde le sugerează să caute locuri din Scriptură care folosesc expresia „până ce”, la fel ca în cazul explicat mai devreme de el:

> „Nu înseamnă că mai târziu, după ce s-a uscat apa, s-a întors corbul, pentru că Dumnezeiasca Scriptură a spus: «până ce». Acesta e un fel de a vorbi al Dumnezeieștii Scripturi. În multe alte locuri din Scriptură găsești acest fel de a vorbi. V-aș putea da ca pildă multe locuri. Dar, ca nu cumva să vă trândăviți aflându-le de la mine, las ca voi să cercetați Scripturile și să găsiți unde se folosește Scriptura de acest fel de a vorbi”[131].

Scriptura trebuie cercetată cu atenție și cu mintea trează:

> „De aceea, vă rog, încordați-vă mintea și ascultați cu atenție cuvintele mele. Nu sunt neînsemnate, nici întâmplătoare roadele ce le vom culege din cuvintele citate astăzi din Scriptură. Dacă suntem cu mintea trează, putem învăța foarte multe lucruri din viața bărbaților din vechime. Asta e pricina că s-au scris nu numai faptele mari ale sfinților, ci și păcatele lor, pentru ca de unele să fugim, iar pe altele să le urmăm. Nu numai atât! Dumnezeiasca Scriptură ne arată și oameni drepți, care au greșit de multe ori, și oameni păcătoși, care s-au întors la credință, pentru ca să primim și de la unii și de la alții îndestulătoare

[130] Ioan Gură de Aur, „Omilia XVII, IX”, în: *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 205.

[131] I. Gură de Aur, „Omilia XXVI, IV”, p. 325.

întărire; pentru ca nici cel care stă să nu se încreadă, văzând că și unii drepți au căzut, dar nici cel cu păcate să nu-și piardă nădejdea, văzând că mulți păcătoși s-au ridicat și au putut ajunge chiar pe cele mai înalte culmi”[132],

„cu luare-aminte”[133], cu „minte încordată”, cu „cuget treaz și veghetor”:

„Mare și nespusă este, iubiților, comoara acestor cuvinte citite de curând! Și e nevoie de minte încordată, de cuget treaz și veghetor, ca să nu scăpăm nimic din cele ascunse în aceste scurte cuvinte! De aceea și iubitorul de oameni Dumnezeu n-a făcut lesne de înțeles, de la simpla citire, toate cuvintele Sfintei Scripturi și nici n-a lăsat să ne fie clare și lămurite toate, tocmai ca să ne trezească din trândăvie și să fim cu mare luare aminte, ca așa să culegem folosul din ele. De obicei rămân mai bine înfipte în mintea noastră cele pe care le găsim cu greu și după multă cercetare, pe când cele pe care le descoperim ușor zboară iute din inima noastră.

Așadar să nu ne trândăvim, vă rog! Să trezim mintea noastră și să privim bine în adâncul celor scrise în Scriptură, ca să avem din ele cât mai mult câștig și așa să plecăm acasă”[134],

insistent, asiduu, în mod repetat îngrijindu-ne și arzând „de dorul înțelegerii dumnezeieștilor cuvinte” pentru a dobândi folosul ascuns în această comoară:

„Așa sunt cuvintele dumnezeiești! În puține cuvinte ne arată mare bogăție de idei și dăruiește nespusă comoară celor ce vor s-o cerceteze cu de-amănuntul. De aceea, vă rog, să nu trecem cu ușurință pe lângă cele scrise în Dumnezeiasca Scriptură, ci să urmărim comoara ascunsă în ele, fie că e vorba de catalog de nume, fie că e vorba de istorisirea unui fapt. De aceea și Hristos spunea: *«Cercetați Scripturile» (In 5, 39)*. Nu totdeauna putem găsi dintr-o dată înțelesul celor scrise, ci este nevoie de multă

[132] I. Gură de Aur, „Omilia XXIX, I”, p. 362.
[133] „Să citim cu luare aminte spusele Scripturii”, cf. I. Gură de Aur, „Omilia XXVI, IV”, p. 326.
[134] I. Gură de Aur, „Omilia XXXIII, I”, p. 407.

cercetare, ca să nu ne scape nimic din cele aflate în adâncul lor. Dacă numai numele firii omenești, adică numele de om, ne-a fost ieri temei de atât folos, ce câștig nu vom avea, de vom citi cu luare aminte și cu mintea trează fiecare cuvânt din Sfânta Scriptură? Avem un Stăpân iubitor de oameni; când ne vede că ne îngrijim, că ardem de dorul înțelegerii dumnezeieștilor cuvinte, nu ne mai lasă să avem nevoie de altcineva, ci îndată ne luminează mintea, ne dăruiește lumina Lui și, potrivit iscusitei Lui înțelepciuni, pune în sufletul nostru învățătura cea adevărată”[135].

Sfânta Scriptură trebuie citită cu râvnă „Prin smerenie a bineplăcut înaintea lui Dumnezeu nu numai el, ci și toți ceilalți drepți. Și voi toți câți citiți cu râvnă dumnezeieștile Scripturi, puteți afla lucrul acesta”[136] și nu în ultimul rând cu drag:

„Obișnuiește Dumnezeu să facă așa, pentru că El, prin toate mijloacele, săvârșește mântuirea noastră; când ne amenință cu pedepse, dar când vede că ne îndreptăm, își schimbă hotărârea; și dimpotrivă când ne făgăduiește ceva de folos, dar vede că noi nu facem tot ce trebuie să facem, atunci nici El nu duce la sfârșit făgăduința Sa, ca să nu ne facem cu asta și mai răi. Și toți câți *citiți cu drag* dumnezeieștile Scripturi, puteți găsi în Scriptură multe pilde de acest fel”[137].

A citi și a cerceta cu luare-aminte Scriptura este de datoria tuturor, indiferent că sunt călugări sau mireni, bărbați sau femei, grija pentru virtute fiind a tuturora:

„Spuneți-mi, vă rog, care din cei de față ar putea, dacă i-aș cere, să-mi spună un psalm sau un text din dumnezeieștile

---

[135] I. Gură de Aur, „Omilia XXIV, I”, p. 285.

[136] Ioan Gură de Aur, „Omilia XXXV, VII”, în: *Scrieri. Partea a doua. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 22, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1989, p. 27.

[137] Ioan Gură de Aur, „Omilia XXXVII, V”, în: *Scrieri. Partea a doua. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 22, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1989, p. 45.

> Scripturi? Nici unul! Și nu-i numai asta grozăvia. Grozăvia este alta, că suntem atât de nepăsători față de cele duhovnicești, pe cât suntem de iuți, ba mai iuți decât focul, față de cele satanice. De v-aș întreba de știți cântece de lume, cântece de dragoste, cântece desfrânate aș vedea că mulți le știu pe de rost și că le cântă cu multă plăcere. Dar ce scuză găsiți că nu știți un text din Scriptură? „Nu-s călugăr, mi se răspunde! Am femeie și copii și trebuie să mă îngrijesc de casa mea!" Ei bine, scuza asta vă pierde, că socotiți că numai călugărilor li se cuvine să citească dumnezeieștile Scripturi, când de fapt voi aveți cu mult mai multă nevoie de ele decât călugării, pentru că voi trăiți în lume, voi vă răniți în fiecare zi; și de aceea voi aveți mai cu seamă nevoie de leacul Sfintelor Scripturi. Prin urmare a socoti de prisos citirea Sfintelor Scripturi este cu mult mai rău decât a nu le citi. Astfel de gânduri sunt gânduri drăcești"[138],

iar grijile lumești lumești nu trebuie să fie opreliști pentru aceasta:

> „Să nu ascultăm, iubiților, fără luare-aminte cuvintele acestea! Să învățăm să ne îngrijim de virtute; să ne străduim mult să bineplăcem lui Dumnezeu. Să nu ne fie o scuză nici grija de acasă, nici grija de soție, nici grija de copii, nici altceva! Să nu socotim că ne sunt de ajuns aceste griji, spre a ne îndreptăți trândăvia și nepăsarea vieții noastre. Să nu rostim acele cuvinte reci și nefolositoare și să spunem: «Sunt mirean, am soție și trebuie să am grijă de copii!» Cei mai mulți au obiceiul să grăiască așa când îi rog să se ostenească să facă fapte de virtute sau să se străduiască să citească Dumnezeieștile Scripturi"[139].

Trebuie să ne străduim, fără „să trecem cu ușurință" prin cuvintele Scripturii pentru ca să dobândim folosul din ele:

> „Să nu trecem cu ușurință peste cele scrise în Dumnezeieștile Scripturi. Dacă cei care scot din pământ firișoarele de aur îndură orice oboseală și se supun la tot felul de munci numai ca să poată despărți aurul de pământ, apoi cu mult mai mult se

---

[138] I. Gură de Aur, „Omilia II, V", p. 35.

[139] I. Gură de Aur, „Omilia XXI, VI", p. 254.

cuvine ca noi să căutăm cuvintele Duhului și să plecăm de aici după ce am cules tot folosul lor”[140].

Ca orice virtute și orice lucru bun, și citirea Scripturilor are mai multe piedici. Una din piedicile cele mai mari ale citirii Scripturii rămâne grija de cele lumești născută din neputința de a sluji în același timp la doi domni, după cuvântul „Nimeni nu poate să slujească la doi domni, căci sau pe unul îl va urî și pe celălalt îl va iubi, sau de unul se va lipi și pe celălalt îl va disprețui; nu puteți să slujiți lui Dumnezeu și lui mamona” (Mt 6, 24) și aici este vorba, bineînțeles de iubirea de argint și de osteneala pentru „potolirea” acesteia:

„Ascultați toți iubitorii de argint, toți câți sunteți bolnavi de boala lui Iuda! Ascultați și feriți-vă de boala aceasta! Dacă Iuda, care a fost împreună cu Hristos, Care a săvârșit atâtea minuni, care s-a bucurat de atâtea învățături, s-a scufundat într-o prăpastie atâta de mare, pentru că nu s-a desprins de boala aceasta, cu mult mai mult voi, care nici *nu ascultați Scripturile* și care sunteți și mereu prinși de grijile lumii acesteia, cu mult mai mult voi veți fi mai ușor doborâți de patima aceasta dacă nu veți avea grijă necontenit de voi înșivă. În fiecare zi era Iuda cu Acela Care nu avea unde să-și plece capul (Mt 8, 20), în fiecare zi îl învăța cu cuvântul și cu fapta să nu aibă nici aur, nici argint, nici două haine (Mt 10, 9-10), și totuși nu s-a înțelepțit. Și cum nădăjduiești tu să scapi de boala iubirii de arginți, când nu te îngrijești deloc și nici nu-ți dai multă silință”[141].

Această piedică, precum și alte fiice ale ei, s-a extins la toate categoriile de creștini, inclusiv la clerici:

---

[140] Ioan Gură de Aur, „Omilia LIX, I”, în: *Scrieri. Partea a doua. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 22, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1989, pp. 255–256.

[141] Ioan Gură de Aur, „Omilia LXXX, III”, în: *Scrieri. Partea a treia. Omilii la Matei*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 23, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1994, p. 910.

„Că nu-i cu putință să urmezi pe Hristos cum trebuie dacă nu te desfaci de toată grija cea lumească și legată de pământ. Așa însă preoții lui Dumnezeu stau la culesul viilor, la seceratul grâului și la vânzarea recoltelor. Slujitorii umbrei, preoții Vechiului Testament, erau scutiți de astfel de griji, deși li se încredințase o slujire mai trupească; iar noi, care suntem chemați să slujim la altarul cel ceresc, care intrăm în sfintele sfintelor cele adevărate, ne îndeletnicim cu treburi de negustori și de samsari. Din pricina aceasta *nu mai citim deloc Scripturile*, din pricina aceasta ne trândăvim la rugăciune, din pricina aceasta suntem nepăsători la toată fapta bună. Nici nu e cu putință să ne împărțim în amândouă părțile cu râvna cuvenită”[142].

Ereticii sunt și ei, uneori, o piedică în calea unei corecte înțelegeri a adevărului scripturistic. În ceea ce privește rătăciții de la învățătură, marele omilet ne îndeamnă să nu încetăm a încerca să-i readucem la adevăr, punându-le înainte învățăturile Scripturii:

„Dar pentru ce să ne mai încăpățânăm să dovedim acestor oameni acelea pe care, după cum spune proverbul, le vede și un orb? Totuși să nu încetăm a le pune înainte învățăturile Scripturii și a ne da toată silința ca să-i scăpăm de înșelăciune și să-i readucem la adevăr. Da, sunt încă stăpâniți de înșelăciune, dar sunt frații noștri și se cuvine să avem mare purtare de grijă de ei; să nu stăm nicicând nepăsători, ci, cu multă luare aminte, să facem tot ce stă în puterea noastră, să le dăm leacul potrivit, ca odată și odată să se întoarcă la învățătura cea sănătoasă! La nimic nu ține Dumnezeu atâta de mult ca la mântuirea sufletului”[143].

În încercarea noastră de a-i readuce la adevăr trebuie să fim în permanentă luare-aminte și să nu auzim și nici să ascultăm învățăturile lor:

---

[142] Ioan Gură de Aur, „Omilia LXXXV, IV”, în: *Scrieri. Partea a treia. Omilii la Matei*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 23, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1994, p. 963.

[143] Ioan Gură de Aur, „Omilia III, IV”, în: *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 51.

> „Vedeți, iubiților, ce rău mare este să nu fii cu mare luare aminte la cele scrise în dumnezeiasca Scriptură! Aceștia [pnevmatomahii], dacă ar fi primit cu inima curată învățăturile dumnezeieștii Scripturi și n-ar fi pus în ele gândurile lor n-ar fi căzut într-o nebunie atât de mare. Dar eu n-am să încetez nici așa de a le grăi lor cuvintele dumnezeieștii Scripturi, iar vouă de a vă cere să vă astupați urechile față de pierzătoarele lor învățături"[144]

și să ne depărtăm de ele ca de niște otravă care ne vatămă și aduce moarte sufletului:

> „Noi, însă, care am fost învredniciți să primim strălucirile Soarelui dreptății, să ascultăm de învățătura dumnezeieștii Scripturi; și, urmând rânduiala ei, să depozităm în vistieriile minții noastre învățăturile cele sănătoase? iar odată cu păzirea lor să ne îngrijim mult de mântuirea noastră și să fugim de învățăturile care ne vatămă, ca niște otrăvuri, sănătatea sufletului nostru. De toate învățăturile de acest fel să ne depărtăm! Mult mai mare e vătămarea asta și cu atât mai mare cu cât e mai bun sufletul decât trupul. Otrăvurile aduc moartea aceasta trupească, dar otrăvurile care vatămă sănătatea sufletului aduc moarte veșnică"[145].

În aceeași categorie trebuie să-i încadrăm și pe cei care, fără de Dumnezeu, vorbesc tot ce le trece prin minte:

> „Urmând, dar, cuvintelor dumnezeieștii Scripturi, să întoarcem spatele celor ce grăiesc tot ce le trece prin minte. Chiar dacă oamenii lucrează pământul, chiar dacă animalele le stau într-ajutor, chiar dacă pământul este bine cultivat, chiar dacă are parte de buna întocmire a văzduhului și de celelalte ajutoare, totuși, dacă n-ar fi voia lui Dumnezeu, toate ar fi în zadar și de

[144] Ioan Gură de Aur, „Omilia IV, V", în: *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 63.

[145] Ioan Gură de Aur, „Omilia V, V", în: *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 74.

pomană; oamenii n-ar avea nici un câștig de pe urma multei lor munci și osteneli dacă n-ar fi mâna cea de sus care să le stea în ajutor și să ducă la desăvârșire semințele aruncate în pământ"[146].

Foloasele citirii Scripturii

Gândul bun și starea sufletească. Fiecare om în parte poate, cu puțină „cercetare" personală asupra stării sale sufletești și a gândurilor sale în mai multe perioade, incluzând aici și o perioadă în care a citit Scriptura, să constate folosul citirii Scripturii:

> „Vrei să știi ce mare folos ai de pe urma citirii Sfintelor Scripturi? Cercetează-te să vezi ce gânduri îți vin în minte când auzi cântându-se un psalm și ce gânduri îți vin când auzi un cântec de lume! Ce gânduri îți vin când ești în biserică, și ce gânduri când ești la teatru! Și vei vedea câtă deosebire este între o stare sufletească și alta, deși sufletul este unul! De aceea Pavel spunea: *„Vorbele rele strică obiceiurile bune*" (1 Co 15, 33). Să căutăm deci să avem necontenit în gurile noastre cântările Duhului. Asta ne face să fim superiori animalelor necuvântătoare, deși în alte privințe suntem cu mult inferiori lor. Cântările Duhului sunt hrană sufletului, podoabă și tărie; lipsa lor, foamete, foamete cumplită. Scriptura spune: Le voi da lor *„nu foamete de pâine, nici sete de apă, ci foamete de auzirea cuvântului Domnului*" (Am 8, 11)[147].

Puterea cuvântului dumnezeiesc lucrător. Folosul Scripturii vine din cuvântul ei. Orice cuvânt are putere. Cuvintele omenești au puterea lor, chiar dacă sunt de la oameni și cu atât mai mult cuvintele Scripturii care „sunt date de Duhul lui Dumnezeu". Puterea cuvântului Scripturii care este spre mântuire se descoperă celui care îl citește și nu îl disprețuieș-

[146] Ioan Gură de Aur, „Omilia V, IV", în: *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 73.

[147] I. Gură de Aur, „Omilia II, VI", p. 35.

te. Cuvântul Scripturii este „hrană" și „întărire", el lucrează și îndeamnă la lucrare pe cel ce intră în contact cu el.

> „Ce poate fi mai groaznic decât să-ți atragi de bună voie asupra capului tău răul cu care Dumnezeu te amenință, ca pedeapsă, să-ți înfometezi adică sufletul și să-l slăbănogești! Că *prin cuvinte ne stricăm sau ne mântuim sufletul*. Cuvintele ne pornesc spre mânie și tot ele ne îmblânzesc din nou. Un cuvânt de rușine ne aprinde în suflet pofta, iar un cuvânt cuminte ne face curați la suflet și la trup. *Dacă un simplu cuvânt are atât de mare putere*, spune-mi, te rog, cum de disprețuiești cuvintele Scripturii? *Dacă un sfat omenesc poate atât de mult*, apoi cu mult mai mult, când sfaturile sunt *date de Duhul lui Dumnezeu*! Cuvântul scos din dumnezeieștile Scripturi înmoaie mai bine decât focul un suflet învârtoșat și-l face în stare să săvârșească orice lucru bun"[148].

Cuvântul Scripturii este un „sfetnic" bun, un „îndreptător" al vieții noastre și a celorlalți, pentru că: „*Sfătuind* pe cei din jurul nostru cu cuvintele lui Dumnezeu îndreptăm viața slugilor noastre, a copiilor noștri, a soțiilor noastre, a prietenilor noștri, iar pe dușmani ni-i facem prieteni"[149].

Cuvântul Scripturii a fost și este lucrător până la sfârșitul veacurilor. În cadrul Sfintei Scripturi și mai apoi în viața Bisericii abundă exemplele celor care s-au folosit de cuvântul Scripturii devenind mai buni:

> „Prin cuvintele Sfintelor Scripturi au ajuns mai buni chiar marii bărbați, chiar prietenii lui Dumnezeu. De pildă David, după ce a păcătuit, a ajuns la acea minunată pocăință datorită cuvintelor lui Dumnezeu (2 Rg 12, 1; 2 Rg 12, 16). Apostolii iarăși tot datorită cuvintelor lui Dumnezeu au ajuns ce-au ajuns și au atras la ei întreaga lume"[150].

Primul pas în folosul duhovnicesc care izvorăște din cuvântul Scripturii este citirea sau auzirea lui. Chiar dacă nu

---

[148] I. Gură de Aur, „Omilia II, VI", p. 36.
[149] I. Gură de Aur, „Omilia II, VI", p. 36.
[150] I. Gură de Aur, „Omilia II, VI", p. 36.

este pus imediat în practică, el poate fi folosit ulterior ca reper spre săvârșirea faptelor bune. Rămânerea și în stare latentă înlesnește săvârșirea lui, asemeni unei flori frumos mirositoare el contaminează sufletele celor care îl citesc sau aud. Existența primului pas, a citi sau a auzi este absolut necesară pentru a trece la pasul următor: a asculta sau a săvârși, fapt pentru care se impune a nu disprețui intrarea în contact cu cuvântul lui Dumnezeu, prin auzire sau prin citire. În acest sens sunt elocvente următoarele:

> „—Dar ce folos are un om dacă aude cuvintele lui Dumnezeu și nu le face?
>
> —Nu mic îi va fi folosul chiar numai dacă aude cuvintele lui Dumnezeu. Se va osândi, va ofta și va ajunge cândva și la săvârșirea celor spuse de Dumnezeu. Că dacă nu are conștiința păcatului, când se va depărta de păcat, când se va osândi? Să nu disprețuim, dar, auzirea dumnezeieștilor Scripturi. Gândul acesta este un gând drăcesc, care nu ne lasă să vedem comoara, care nu ne lasă să ne îmbogățim. Diavolul ne șoptește la ureche că nu-i de nici un folos auzirea legilor lui Dumnezeu, pentru că se teme ca nu cumva noi să trecem de la auzirea cuvintelor lui Dumnezeu la săvârșirea lor"[151].

Cei care nu cunosc și nu interpretează corect Sfânta Scriptură sunt asemenea celor flămânzi care nu vor să se hrănească, cu toate că au cu ce:

> „Deci toți câți nu cunosc Scripturile nu sunt stăpâni de casă; nu le au nici ei și nici nu le primesc de la alții, ci se uită cu nepăsare la ei înșiși cum pier de foame. Nu numai aceștia, dar și ereticii nu se pot bucura de această fericire a Domnului. Că nu scot noi și vechi; nici pe cele vechi nu le au; de aceea nu le au nici pe cele noi; după cum și cei care nu le au pe cele noi nu le au nici pe cele vechi, ci sunt lipsiți și de unele și de altele; că acestea două, cele vechi și cele noi, – Vechiul Testament și Noul Testament –, sunt strâns unite unele cu altele, sunt împletite unele cu altele"[152].

---

[151] I. Gură de Aur, „Omilia II, VI", p. 36.
[152] I. Gură de Aur, „Omilia XLVII, III", p. 550.

Scriptura este fundamentul viețuirii creștine, este bogăția pe care o putem dobândi și păstra, este *abc*-ul creștinului, *dicționarul* vieții duhovnicești la care fiecare creștin trebuie să apeleze mereu, fie că vrea să se îmbogățească, fie că vrea să se lămurească și să învețe pașii îmbogățirii duhovnicești. Neglijarea citirii și cercetării Scripturilor – izvorul nesecat al cuvintelor mântuitoare – este păgubitoare:

> „Să auzim dar, toți cei care neglijăm citirea Sfintelor Scripturi, câtă *pagubă* suferim, câtă *sărăcie*! Când vom putea viețui creștinește, când nici *nu cunoaștem* legile după care trebuie să viețuim? Bogații și cei care se dau în vânt după bani și după averi își scutură mereu hainele lor ca să nu fie mâncate de molii. Tu însă, deși vezi că uitarea îți roade sufletul mai grozav decât o molie, *nu deschizi cărțile sfinte*, nu pui capăt prăpădului, nu-ți împodobești sufletul, nu te uiți mereu la icoana virtuții, nu cauți să afli care sunt mădularele virtuții, care e capul ei!"[153].

Odată imprimate în sufletul nostru, învățăturile Scripturii nu-și pierd „mireasma" și depinde numai de noi dacă vrem sau nu să ne desfătăm „tot timpul de buna lor mireasmă":

> „După cum o livadă înflorită are fel de fel de flori, tot așa și Dumnezeiasca Scriptură are în ea virtuțile drepților, nu numai ca să ne desfătăm ca de flori câtăva vreme de buna lor mireasmă, ci ca să culegem din ele necontenit folos. Într-o grădină, numai ce luăm o floare în mână, floarea se și vestejește și-și pierde farmecul ei, aicea nu-i așa, ci când auzim de virtuțile drepților și le așezăm în sânurile minții noastre, putem să ne desfătăm, dacă vrem, tot timpul de buna lor mireasmă. Haide, dar, pentru că așa este buna mireasmă a sfinților din Sfânta Scriptură, să aflăm..."[154].

Oglinda. Citirea Sfintelor Scripturi este parte integrantă importantă din oglinda duhovnicească de care s-au folosit

[153] I. Gură de Aur, „Omilia XLVII, III", p. 550.
[154] I. Gură de Aur, „Omilia XLIII, I", p. 105.

bărbații virtuoși, sfinții, în devenirea lor, cu ajutorul căreia și-au schimbat în bine viața și ne ajută și pe noi în acest demers:

> „Și avem totuși și pentru suflet o oglindă duhovnicească, cu mult mai bună și mai de folos decât cealaltă. Oglinda aceasta nu ne arată numai sluțenia sufletului, ci, dacă voim, ne arată și cum să ne schimbăm sluțenia într-o frumusețe fără seamăn.
> —Care-i oglinda aceea?
> —Viața bărbaților virtuoși, istoria vieții lor fericite, *citirea Sfintelor Scripturi*, legile date de Dumnezeu. Dacă ai vrea să te uiți numai o dată la chipurile sfinților acelora, vei vedea și urâțenia sufletului tău; și odată ce ți-ai văzut-o nu mai ai nevoie de altceva ca să scapi de urâțenia lui. La asta ne și folosește oglinda: ne ajută să ne schimbăm cu ușurință înfățișarea”[155].

Lumina. Scripturile au o lumină pe care o împărtășesc tuturor celor ce se apropie de ele cu credință și luminează gândirea:

> „Ochii noștri în multe greșesc, nu numai în cele nevăzute – că pe acelea nici nu le cunosc –, ci chiar în cele ce par a le vedea; îi împiedică să cunoască precis și distanța, și aerul și mintea – când e împrăștiată în altă parte – și mânia și grija și alte nenumărate pricini. Gândirea, **însă,** dacă primește *lumina Dumnezeieștilor Scripturi*, este un mijloc de cunoaștere mai precis și mai fără de greșeală”[156].

Scriptura este odihnitoare, este ca un pat pentru suflet: „Avem și aici [în biserică] pat, mai bun decât cel din casă; că *odihna* dată de Dumnezeieștile Scripturi este mai plăcută decât orice pat”[157].

[155] Ioan Gură de Aur, „Omilia IV, VIII”, în: *Scrieri. Partea a treia. Omilii la Matei*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 23, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1994, p. 59.

[156] Ioan Gură de Aur, „Omilia XIII, V”, în: *Scrieri. Partea a treia. Omilii la Matei*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 23, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1994, p. 162.

[157] Ioan Gură de Aur, „Omilia XXXII, VI”, în: *Scrieri. Partea a treia. Omilii la Matei*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 23, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1994, p. 402.

Citirea Sfintei Scripturi este un mod de intrare în legătură cu Cel al Cărui cuvânt îl conține, alături de rugăciune, jertfă și milostenie:

> „...nu mai trebuiau acum să stea lângă altar și jertfelnic cei care au pe însuși Stăpânul universului în sufletul lor, cei ce *vorbesc prin toate cu El*: și prin rugăciune și prin jertfă și *prin Scripturi* și prin milostenie și prin aceea că îl au înăuntrul sufletului lor. Ce nevoie mai are de serbarea sâmbetei cel care sărbătorește necontenit, cel care locuiește în cer?”[158].

Datoria de a citi sau a asculta Sfânta Scriptură rămâne fiecărui credincios, bineînțeles acesta poate să nu dorească câștigul din Scriptură, lucru asemănat cu nebunia:

> „Poate fi, oare, o nebunie asemenea aceleia să nu vrei să câștigi din învățătura Scripturilor insuflate de Dumnezeu, ci dimpotrivă să vrei să te vatămi cu ele?”[159].

Nimeni nu are însă nici o justificare, cel ce nu știe carte se poate hrăni din Scriptură la biserică și bineînțeles pentru aceasta trebuie să frecventeze sfintele slujbe și, pe lângă aceasta, să urmeze exemplul oamenilor virtuoși, fie că mai sunt sau nu printre noi:

> „Ce poți să spui, dacă nu te îndrepți? Că nu știi să citești, că n-ai citit Scripturile ca să afli de virtuțile bărbaților din vechime? Dar tocmai pentru aceasta tu ești de vină; că biserica e deschisă totdeauna, dar tu nu intri în ea ca să te împărtășești din izvoarele cele curate ale Sfintelor Scripturi. Dar dacă nu cunoști din Scripturi pildele de virtute ale bărbaților celor duși

---

158 Ioan Gură de Aur, „Omilia XXXIX, III”, în: *Scrieri. Partea a treia. Omilii la Matei*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 23, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1994, p. 479.

159 Ioan Gură de Aur, „Omilia VIII, III”, în: *Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 101.

dintre noi, ar trebui să vezi pildele acestea vii de virtute, care trăiesc în vremea noastră"[160].

În loc de concluzii

Omilia XXXV-a la cartea Facerii poate fi considerată o scurtă introducere în citirea Sfintei Scripturi, introducere de altfel complexă, o apologie și un îndemn la citirea deasă a Sfintei Scripturi, arătând importanța Scripturii, foloasele pe care le dobândim în urma citirii ei, modul cum trebuie să o citim, arată nevoia de un călăuzitor pe care, după ce facem tot ce stă în puterea noastră, ni-L trimite Dumnezeu sau ne luminează El Însuși, prezintă timpul și locul ideal pentru citirea Scripturii, fapt pentru care vom da un citat mai extins din aceasta:

> „Ce mare bun este, iubiților, citirea dumnezeieștilor Scripturi! Ea ne face sufletul filozof, ea ne mută mintea la cer, ea ne face să mulțumim lui Dumnezeu pentru toate, ea ne face să nu ne minunăm de nimic din cele de aici, ea ne face ca mintea noastră să petreacă cu gândul numai la lumea cealaltă, ea ne face să săvârșim totul, căutând la răsplata ce o vom primi de la Stăpân și să înfruntăm cu multă râvnă ostenelile virtuții. Din citirea dumnezeieștilor Scripturi putem cunoaște bine grabnica purtare de grijă a lui Dumnezeu, bărbăția drepților, bunătatea Stăpânului și măreția răsplăților. Din citirea dumnezeieștilor Scripturi putem să ne trezim spre râvnirea și imitarea filozofiei bărbaților iluștri, să nu ne pierdem curajul în fața nevoințelor virtuții, ci să avem deplină încredere în făgăduințele lui Dumnezeu, înainte de împlinirea lor.
>
> De aceea, vă rog, să citim cu multă râvnă dumnezeieștile Scripturi. Dacă vom citi des cele scrise în ele, ne vom îmbogăți și cunoștințele. Este cu neputință să rămâi fără de folos, când citești cu râvnă și mult dor dumnezeieștile cuvinte. Dacă nu avem om, care să ne fie dascăl, atunci Însuși Stăpânul, intrând

---

[160] Ioan Gură de Aur, „Omilia LXXII, IV", în: *Scrieri. Partea a treia. Omilii la Matei*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 23, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1994, p. 827.

de sus în inimile noastre, ne luminează mintea, ne lămurește cugetul, face lumină în cele tăinuite, ne este dascăl al celor ce nu știm. Numai să vrem să facem tot ce depinde de noi. *„Să nu numiți pe nimeni dascăl pe pământ"* (Mt 23, 8), spusu-ne-a Hristos. Când luăm, deci, în mâini Sfânta Scriptură, să ne încordăm mintea, să ne adunăm gândurile și să alungăm din suflet orice gând lumesc. Așa să citim Scripturile! Cu multă evlavie, cu multă luare aminte, ca să putem fi povățuiți de Sfântul Duh la înțelegerea celor ce sunt scrise și să culegem și mult folos din ele"[161].

„Eunucul acela, barbarul, dregătorul împărătesei Etiopiei, care era înconjurat de atâta lux și era purtat în car, nici în acel timp nu neglija citirea dumnezeieștilor Scripturi, ci avea în mâini cartea profetului Isaia și citea cu multă râvnă, deși nu înțelegea cele scrise în ea (FA 8, 26-39). Totuși, pentru că a făcut tot ce depindea de dânsul – râvna, dragostea, luarea aminte – a avut parte de povățuitor. Gândește-te cât de râvnitor era, că nici în călătorie nu lăsa din mâini Scriptura, ci o citea chiar când era în car! Să audă aceasta cei care nici în casă nu vor să facă asta, ci socotesc că citirea dumnezeieștilor Scripturi trebuie lăsată la o parte, socotesc că nu se cuvine să se ocupe cu citirea dumnezeieștilor Scripturi pentru că sunt căsătoriți, pentru că slujesc în armată, pentru că trebuie să-și crească copiii, pentru că trebuie să se ocupe de slugi și să se îngrijească și de alte treburi. Și iată-l pe acesta. Era și barbar și eunuc! Și una și alta îndestulătoare să-l mâne spre multă trândăvie. Pe lângă acestea și luxul de care era înconjurat și bogăția lui cea multă; mai mult, era în călătorie și era purtat în car; și știți că nu-i ușor să citești când călătorești, dimpotrivă e destul de greu. Totuși dorul și râvna lui cea mare au îndepărat toate piedicile și sta cufundat cu ochii în carte. Nu spunea ce spun acum mulți: „Nu înțeleg ce scrie! Nu pot pricepe adâncul celor scrise! Pentru ce să mă ostenesc în zadar și fără de rost, să citesc, când n-am pe cineva care poate să mă îndrumeze?". Nimic din acestea n-a gândit cel barbar cu limba, dar filozof cu mintea. Ci s-a cufundat în citirea Scripturii, gândindu-se că nu va fi trecut cu vederea, ci se va bucura îndată de ajutorul cel de sus, dacă face tot ce de-

161 Ioan Gură de Aur, „Omilia XXXV, I", în: *Scrieri. Partea a doua. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 22, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1989, p. 16.

pinde de dânsul și tot ce-i stă în putere. De asta și iubitorul de oameni Stăpân, văzându-i dorul lui, nu l-a trecut cu vederea, nu l-a lipsit de purtarea Sa de grijă, ci îndată i-a trimis pe dascăl. Uită-mi-te, te rog, la înțelepciunea lui Dumnezeu! Dumnezeu așteaptă mai întâi ca eunucul să facă tot ce depindea de el și apoi îi trimite ajutorul său[162]".

„Filip s-a apropiat de el și i-a spus: *„Oare, înțelegi cele ce citești?"* (FA 8, 30) Ai văzut suflet plin de grijă? Eunucul nu înțelegea cele scrise, dar stăruia cu cititul și dorea un dascăl, care să-l îndrumeze? Apostolul îi trezește îndată dorul prin întrebarea sa. Răspunsul dat de eunuc la întrebarea apostolului vădește tocmai că era vrednic să aibă un îndrumător pentru înțelegerea Scripturii"[163], „Ai văzut că pe bună dreptate n-a fost trecut cu vederea? Ai văzut că pe bună dreptate s-a bucurat de purtare de grijă de sus? Ai văzut că n-a lăsat nimic la o parte din cele ce trebuia să facă? Din pricina asta a căpătat un dascăl, a cunoscut bine și puterea celor scrise în Scriptură și i s-a luminat și mintea"[164].

„Ați văzut ce lucru bun este să citești cu luare aminte și cu tragere de inimă dumnezeieștile Scripturi? De asta am și pus înaintea voastră istoria acestui barbar, ca, fără să ne rușinăm, să facem cu toții ce-a făcut etiopianul, eunucul, omul care nici în călătorie nu lăsa Scriptura din mână. Este în stare barbarul acesta să ne fie dascăl tuturor; și oamenilor de rând și celor care slujesc în oștire și celor care trăiesc înconjurați de multă strălucire, într-un cuvânt tuturora; nu numai bărbaților, ci și femeilor – cu atât mai mult cu cât ele stau mai mult în casă – și celor care au îmbrățișat viața monahală; tuturora, ca toți să aflăm de la acest eunuc, că *orice timp este potrivit pentru citirea dumnezeieștilor Scripturi*; că se poate citi Scriptura nu numai acasă, ci și când mergem în piață și când suntem în călătorie și când suntem în adunare de lume și când suntem prinși de treburi, pentru ca, făcând tot ce depinde de noi, să dobândim iute și îndrumător. Da, Stăpânul nostru, văzând dorința noastră de cele duhovnicești, nu ne va trece cu vederea, ci ne va da

---

[162] I. Gură de Aur, „Omilia XXXV, I", p. 17.

[163] Ioan Gură de Aur, „Omilia XXXV, II", în: *Scrieri. Partea a doua. Omilii la Facere*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 22, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1989, p. 18.

[164] I. Gură de Aur, „Omilia XXXV, II", p. 18.

lumina cea de sus, ca să ne lumineze mintea. Așadar, vă rog, să nu neglijăm citirea dumnezeieștilor Scripturi, ci să le citim des, fie de cunoaștem înțelesul Scripturilor, fie de nu-l cunoaștem. Citirea continuă ne ajută să ținem bine minte ce citim; adeseori, ceea ce nu putem înțelege ce citim azi, vom putea dintr-o dată înțelege mâine, dacă revenim și citim, pentru că bunul Dumnezeu ne luminează pe nevăzute mintea.

Dar am grăit destul despre citirea deasă a dumnezeieștilor Scripturi. Am făcut asta ca să cunoașteți că Stăpânul nostru obișnuiește în toate privințele să dea și El cu dărnicie ajutorul Său, când ne vede că și noi facem tot ce depinde de noi. Și, așa cum a făcut cu citirea Scripturilor, când a trimis în mare grabă barbarului dascăl, tot așa va face și cu cei ce săvâșesc fapte de virtute"[165].

[165] I. Gură de Aur, „Omilia XXXV, II", pp. 18–19.

Le Symbolisme des vêtements monastiques

†PS Timotei

Abstract: The whole life of the Christians is a spiritual struggle which requires the use of all that is allowed to advance and overcome. The Holy Fathers begin the description of this war with that of clothing, considered as combat arms. If we made a distinction, we could classify them in two classes, like any combat armament: the protective weapons, such as the cuculle or the mantia and the attack weapons like the stick. But these weapons are external weapons which have effectiveness only supported by the weapons which come from the interior of the soul and of God. None of the Holy Fathers stopped at clothing in describing the weapons necessary for spiritual warfare. All went further to show that the real weapon as well as the most powerful is prayer. Without prayer, without interior life, monastic clothes can have no effect, even if they play an important role in this struggle. We must not limit ourselves to these material clothes, but we must run to put on the wedding dress as Saint Paul says: „Corruptible nature must put on incorruptibility, and mortal nature must put on immortality".

Keywords: spiritual war, monastic clothes, prayer, Holy Fathers

Le symbolisme des saints vêtements est connu dans l'histoire des religions, dans la Bible et dans le christianisme. Il forme un chapitre important dans le domaine liturgique. Quelques passages de la proscomédie ainsi que de la Liturgie mettent en valeur le caractère de combat contre le diable et le mal dans le monde, manifesté dans les vêtements des évêques dont le port symbolise la présence sanctifiante du Seigneur. Comme il est dit pendant le grand carême:

> « Désirant prendre part à la Pâque de Dieu, non plus celle d'Egypte, mais de Sion, retranchons par la pénitence le ferment du péché, ceignons nos reins en mortifiant nos passions, chaussons les sandales pour éviter tout chemin de péché, appuyons-nous sur le bâton de la foi, n'imitons pas les ennemis de la croix qui de leur ventre se font un dieu, suivons plutôt celui qui du diable s'est montré victorieux, le Sauveur de nos âmes[1] ».

Avec le temps, l'Eglise a ajouté aux vêtements les bannières de l'église qui est la bannière du Christ, autour duquel se groupent les combattants de son Eglise, ainsi que les saints, pour lutter contre les ennemis invisibles pour la gloire de Dieu et pour notre salut. A la Transfiguration sur le mont Thabor, le Sauveur apparaît aux saints Apôtres dans un vêtement « brillant, plus blanc que la neige, comme ne peut blanchir aucun foulon sur la terre[2] » (Mc. 9, 3).

---

[1] Apostiches, ton 4, première semaine de carême, *Triode de Carême*, vol. I, trad. Denis Guillaume, Collège grec de Rome, Rome, 1978, p. 253.

[2] Saint Maxime le Confesseur, au commencement du 7e siècle, parle des vêtements du Sauveur et de leur symbolisme : «le Sauveur n'a pas eu cinq chemises, mais une seule et une couverture de dessus. De ces deux choses, celle qui est dessous est appelée «hitonion» et le pardessus qui est à l'extérieur «toge» ou «pallium». Mais, dans les termes de son récit l'évangéliste Jean a dissimulé un sens caché, que l'on peut atteindre par la connaissance contemplative. Car il a essayé de conduire notre pensée vers les vérités spirituelles. La chemise du Sauveur, tissée de haut en bas comme un tout et qui n'a pas été déchirée par ceux qui l'ont crucifié, même alors qu'ils ont eu la permission de le déshabiller, est la connexion et la tissage non divisible des vertus ; ou notre pensée conforme et adéquate au but ; ou la grâce de l'homme nouveau, selon la ressemblance du Christ, tissée d'en haut par l'Esprit Saint. Le pardessus de l'extérieur est le monde sensible, divisé en quatre éléments qui, tout comme la chemise de Jésus, est déchiré par ceux qui crucifient spirituellement eu nous Dieu. … Et si, en plus, vous voulez comprendre par la chemise tissée de haut en bas le monde des êtres spirituels et par le pardessus, divisé par les Ecritures en quatre parties comme en quatre éléments, la nature corporelle, vous ne vous tromperez pas. S'ils ont éparpillé le corps par destruction, en prenant le pouvoir sur nous par la chute, ils n'ont pas déchiré l'âme, ayant parenté avec le monde céleste.

Avec le temps, les couleurs préférées pour les vêtements sacerdotaux ont été le blanc, le rouge et le noir: le blanc symbolise la victoire, la joie, la lumière et la pureté ; le rouge symbolise le sang, la Passion du Seigneur et des martyrs, ses disciples ; le noir symbolise la tristesse et la repentance. Les moines ont choisi pour leur vêtement extérieur la couleur noire. Très rapidement, les vêtements monastiques ont reçu une grande charge symbolique. Même si chez Saint Basile de Césarée et chez Saint Jean Cassien qui s'inspire de lui, les vêtements avaient pour principale utilité de couvrir le corps et de le protéger des intempéries naturelles, malgré tout, même eux ont donné des symboles aux vêtements, plus particulièrement Saint Cassien, Evagre et plus tard, Dorothée de Gaza.

Après avoir décrit les symbolismes donnés par nos auteurs à chaque pièce du vêtements monastique, nous étudierons comment ils manifestent d'une manière générale le combat du moine et son renoncement au monde.

1. Aspects symboliques

Si nous prenons chaque vêtement en particulier, nous verrons que chacun d'entre eux a son propre symbolisme.

La cuculle

C'est ainsi que la cuculle est le symbole de l'innocence et de la simplicité, selon Saint Cassien, en d'autres mots de l'enfance dans le Christ, tandis que chez Evagre elle symbolise la grâce de Dieu qui protège la raison des moines[3]. « Le

Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârsirii, vol. II, trad. Dumitru Stăniloae, II, Harisma, Bucuresti, 1993, p. 28-29.

[3] Le même symbolisme se retrouve chez Abba Dorothée qui y ajoute l'humilité : « C'est un symbole de l'humilité. Car les petits enfants, qui sont innocents portent des cuculles, mais l'homme adulte n'en porte pas. Si donc nous en portons, c'est pour être comme des petits enfantes quand à la malice, selon la parole de l'Apôtre : « Ne soyez pas enfants par le jugement, mais montrez-vous petits enfants quant à la malice » (

chrétien ne vit plus 'sous la Loi, mais sous la grâce'» (Rm. 6, 14). Par conséquent, la vie chrétienne n'est rien d'autre que la vie dans et par la grâce de Dieu. Le capuchon, que les moines portaient en permanence sur la tête, symbolise cette grâce, sans laquelle toute « construction » humaine est vaine. Ce qu'il y a de plus précieux et qui été donné au chrétien par le baptême, c'est l'adoption dans le Christ, la grâce qui le protège contre toutes les attaques de ce mal mortel qui causa la chute du prince des anges. Car c'est bien la tentation d'orgueil qui poussa jadis Lucifer à vouloir, comme un dément, se poser en égal de son Créateur. « Ne dis pas: Je placerai mon trône au-dessus des étoiles, je serai semblable au Très-Haut (Is 14, 13-14). Car il vaut mieux qu'on dise de toi: 'C'est pourquoi Dieul'a exalté et lui a donné un nom au-dessus de tout nom'» (Phil. 2, 9)[4].

Chez Saint Pachôme nous voyons que les moines ont porté des cuculles sur lesquelles il y avait une marque, une croix ou la marque de monastère. Cette marque était de couleur pourpre. Le pourpre est composé de rouge et de bleu, la couleur dominante étant le rouge qui donne à la nuance son sens général, modifié par le bleu.

> « Le rouge symbole de l'amour divin représente dans certain cas l'Esprit Saint sous la forme du Feu. Le Feu est l'épreuve de la régénération et de la purification des âmes. La couleur

I Cor. 14, 20). Que signifie donc « être petit enfant quant à la malice » ? Le petit enfant, étant sans malice, ne se met pas en colère si on l'injurie, il n'éprouve pas de vanité si on l'honore, et il ne s'afflige pas si on lui prend ses affaires, car il est petit enfant quant à la malice; il n'entretient pas une passion, il ne revendique pas de gloire. La cuculle est encore un symbole de la grâce de Dieu. De même que la cuculle protège et tient au chaud la tête de l'enfant, ainsi la grâce divine protège la partie supérieure de l'âme et entoure de soins notre enfance dans le Christ, à cause de ceux qui s'efforcent toujours de frapper et de blesser. « Dorothée de Gaza, *Oeuvres spirituelles*, coll. *Sources Chrétiennes* 92, trad. Lucien Regnault et J. de Préville, Editions du Cerf, Paris, 1963.

[4] Gabriel Bunge, « Commentaires au Traité pratique ou le Moine d'Evagre le Pontique », in: *Spiritualité Orientale*, 67 (1993), p. 49.

> rouge sera aussi celle du sacrifice consommé au feu des autels, offrande d'amour et de la Foi de l'homme à son créateur[5] […]. L'esprit de vérité symbolisé par l'air, et quelquefois par les ailes, a pour couleur le bleu qui désigne la sagesse manifestée par le Souffle de Dieu[6][…]. De leur mélange naît le symbole de l'amour de la vérité[7]».

Dieu est amour et il aime sa créature. L'homme doit vivre en cet amour, il doit répondre à cet amour divin. La croix de pourpre qui se trouvait sur les cuculles du moine symbolise cet amour entre l'homme et Dieu, entre le Seigneur qui pour l'amour des hommes a été crucifié et l'homme qui répond à cet amour en aimant tout ce que le Créateur a fait pour lui. Les moines doivent aimer Dieu parce qu'Il est le chemin qui mène au salut, la vérité et la vie.

Nous trouvons une information sur la cuculle chez Saint Augustin. Il écrit à propos de cette règle : que « le voile qui recouvre la tête des enfants est un signe de liberté[8] ». Donc la cuculle symbolise aussi la liberté. Dieu nous a créés libres avec la possibilité de choisir ce qui est bon et ce qui est mal, et il respecte notre liberté parce que Lui-même est la Liberté absolue. Après la chute l'homme a perdu sa liberté. Lui-même est devenu esclave du péché, mais les moines doivent redevenir libres. La cuculle symbolise cette liberté retrouvée hors de l'esclavage du péché. En conséquence la cuculle symbolise aussi la vie en Jésus Christ, la vie propre libérée de la tyrannie du péché.

---

[5] René Gilles, *Le symbolisme dans l'art religieux*, Editions de la Maisnie, Mercure de France, Paris, 1943, p. 103.

[6] R. Gilles, *Le symbolisme dans l'art religieux*, p. 107.

[7] Cette union des couleurs du Saint Esprit, le rouge et le bleu, se retrouve dans l'oriflamme envoyé du ciel à Clovis, d'après la légende, signe de l'union de l'amour et de la vérité en Dieu pour ce roi illuminé par la foi. R. Gilles, *Le symbolisme dans l'art religieux*, p. 123.

[8] Citation de Saint Augustin in R. Gilles, *Le symbolisme dans l'art religieux*, p. 149.

La tunique

La tunique, chez Evagre, est le symbole de la sincérité et chez Saint Jean Cassien le symbole de l'abstinence de tous les vices et passions. La tunique, comme nous le voyons chez Saint Cassien, était faite de lin[9] qui à son tour était un symbole de la mortification. « Le kolobion avait des manches courtes qui s'arrêtaient au coude. Evagre voit dans cette impossibilité de se cacher les mains, qui sont 'un symbole de l'activité pratique', une mise en garde contre toute hypocrisie[10] ».

Le lin est symbole de la justice et de la pureté : « La justice des Saints est un vêtement de lin[11] ». Le lin est naturellement blanc et nous trouvons dans les Saintes Ecritures beaucoup des citations dans lesquelles nous sont représentés plusieurs personnages vêtus d'une tunique de lin blanc. Par exemple dans l'Apocalypse les sept anges sont vêtus « …d'un lin pur, resplendissant… » (Ap. 15, 6.), ou bien « …les vainqueurs porteront des vêtements blancs… » (Ap. 3. 5). Même notre Sauveur à la Transfiguration était habillé en vêtements « … blancs comme la lumière…[12] » (Mt.17, 2). Nous lisons dans le Lévitique les paroles de Dieu à Moise : « Que ton frère Aaron n'entre point dans le sanctuaire sans avoir revêtu la sainte robe de lin (Lévitique C. XVI) … » et dans l'Exode Dieu dit à Moise, décrivant le costume que devra porter Aaron : « Ils emploieront de l'or, et des étoffes de fin lin[13] teintes en bleu, en pourpre, en cramoisi (Exode 28, 5)».

---

[9] On sait que les vêtements sacrés de l'antiquité étaient en lin, en raison de la pureté de la plante et aussi de la finesse des étoffes que l'on tissait avec sa fibre. R. Gilles, *Le symbolisme dans l'art religieux*, p. 142.

[10] G. Bunge, « Commentaires au Traité pratique ou le Moine d'Evagre le Pontique », p. 50.

[11] R. Gilles, *Le symbolisme dans l'art religieux*, p. 153.

[12] Voir aussi Mt.28,3 ; Mc.16,5 ; Jn.20,12 ; Ap. 3, 18 ; 4, 4 ; 6, 11 ; 7, 9, 13-14 ; 19, 14

[13] La robe de fin lin était aussi celle des prêtres égyptiens de haut rang, celle des druides de la Celtide, et des vierges qui coupaient le gui durant la nuit-mère, recueillant la plante sacrée sur une étoffe de lin. R. Gilles, *Le symbolisme dans l'art religieux*, p. 143.

> « Le blanc ou privation de couleur par excès de lumière est le symbole de Celui qui Est, de la Vérité absolue, l'émanation rayonnante de la Toute-Puissance divine. La couleur blanche fut d'abord dans toutes les religions le symbole de l'unité de Dieu ensuite le principe du Bien luttant contre l'esprit du mal. Le blanc est attribué à Dieu le Père[14], qui est la vérité par essence, la vérité immuable[15] ».

Donc les moines doivent être sincères avec eux-mêmes et en premier lieu avec Dieu, parce qu'ils portent la couleur de « Celui qui Est », la tunique qui était de lin naturel, et ils sont ses ambassadeurs. Si le blanc symbolise le Dieu qui est lumière, les moines doivent être aussi des lumières qui éclairent en ce monde. L'homme est appelé à devenir lumière, à devenir dieu selon l'esprit et à s'unir avec Dieu. Nous avons déjà commencé ici-bas avec la Sainte Communion. Nous devons être purs comme Lui parce que le blanc est aussi un symbole de pureté, de sainteté et de régénération de l'âme.

Le scapulaire

Le scapulaire reçoit plusieurs symboles. Chez Evagre, il symbolise la foi en Christ qui soutient les moines[16], et chez Saint Jean Cassien il symbolise le travail[17]. Evagre n'y voit

---

[14] Dans la vision de Daniel, l'Ancien des jours était habillé dans une « *vêtement blanc comme de la neige…* » Dn. 7, 9

[15] R. Gilles, *Le symbolisme dans l'art religieux*, p. 96-97.

[16] On rencontre la même signification dans les Sentences des Pères du désert, série anonyme, 55. « Les anciens disaient que la cuculle est le symbole de l'innocence, le scapulaire de la croix, la ceinture de la force. Menons donc une vie conforme à notre habit, faisant tout avec zèle afin que nous ne paraissions pas porter un habit qui nous soit étranger. « Les Sentences du désert, série des anonymes », in: *Spiritualité Orientale*, 43 (1985), trad. Lucien Regnault, p. 55.

[17] Par la façon dont il était porté par-dessus les vêtements, il donnait la possibilité aux moines de travailler sans encombre. Chez Dorothée de Gaza, il reçoit le symbole de la Croix : « Il se place sur les épaules à la manière d'une croix; c'est dire que nous portons sur nos épaules le symbole de la croix, suivant la parole : « Prends ta croix et suis-moi » (Mt. 16, 24). Et qu'est-ce que cette croix, sinon la mort parfaite que réalise en nous

pas, comme on pourrait s'y attendre d'après sa forme, un symbole de la croix mais un symbole de la foi au Christ, sans laquelle il n'est pas possible d'être agréable à Dieu .En jouant sur les différents sens du verbe (analambano), d'où provient le mot analabos, Evagre fait une association d'idées entre les doux que le Seigneur relève et la foi : l'analabos relève le vêtement en resserrant l'ampleur encombrante. Relever les doux : par là Evagre dévoile déjà, à mots couverts, le but de la vie spirituelle qui, à partir de la foi, s'épanouit en connaissance de Dieu, connaissance à laquelle Dieu, et lui seul, élève les doux (Ps. 54, 7).

La ceinture

La ceinture est le symbole et de la mort du moine à ce monde, de la soumission, ainsi que de continence d'après Evagre. [18] « La ceinture de cuir, à laquelle Elie (II Rois 1, 8) et Jean Baptiste (Mt.3, 4) étaient déjà reconnaissables, est un symbole de la chasteté, car elle enserre les reins, siège des désirs sensibles[19] ».

---

la foi au Christ ? Car « la foi couvre toujours les obstacles et nous rend aisée la pratique », celle qui nous conduit à cette mort parfaite, laquelle consiste à mourir à tout ce qui est de ce monde : après avoir quitté ses parents, il faut aussi lutter contre l'affection qu'on a pour eux ; de même après avoir renoncé à ses richesses, à ses biens et à toute chose, il faut encore renoncer à leur attrait même, comme nous l'avons déjà dit. Tel est le parfait renoncement.» D. de Gaza, *Oeuvres spirituelles*, n° 17.

[18] Saint Dorothée de Gaza donne un symbolisme différent de tous, celui du travail : « Pourquoi portons-nous une ceinture ? La ceinture que nous portons est d'abord le signe que nous sommes prêts au travail. Quiconque en effet veut travailler commence par se ceindre, puis se met ainsi à l'ouvrage, selon la parole: « Que vos reins soient ceints » (Lc. 12, 35). D'autre part, la ceinture étant faite d'une peau morte, montre que nous devons mortifier notre amour du plaisir. Car la ceinture se place sur les hanches : or, c'est là que sont les reins, où réside, dit-on, la puissance concupiscible de l'âme. C'est ce que dit l'Apôtre : « Mortifiez vos membres terrestres, fornication, impureté, etc. » (Col. 3, 5). D. de Gaza, *Oeuvres spirituelles*, n° 16.

[19] G. Bunge, « Commentaires au Traité pratique ou le Moine d'Evagre le Pontique », p. 52.

La ceinture prend aussi un autre symbole de servitude (serviteur du Dieu) si nous regardons un peu son utilisation habituelle à cette époque-là. Une ceinture devait ceindre la taille des esclaves qui servaient les repas, même quand ils n'avaient pas d'autre vêtement ; elle était la marque de leur servage. C'est pour cette raison que chez les Esséniens, les jeunes gens qui servaient leurs aînés, par amour et non pas par devoir, détachaient leur ceinture, les esséniens ne connaissant pas d'autre hiérarchie que celle des grandes initiatiques[20]. Mais cette servitude n'est pas un esclavage, c'est une servitude qui apporte la liberté par rapport à l'esclavage du péché. C'est la raison pour laquelle les moines, quand ils vont prendre la communion, enlèvent leurs ceinture. A ce moment, ils sont libres parce qu'ils reçoivent la Liberté absolue.

La mélote

La mélote est le symbole de la mort du Christ et de la mort en Christ et le bâton est le symbole de la mortification, il est aussi une arme contre les passions et pour Evagre l'arbre de vie qui est le Christ lui-même, soutien ferme et puissant des moines. Chez Evagre la mélote reçoit un autre symbolisme. Comme cette peau résulte d'une mise à mort, la mélote signifie, au sens obvie et de manière générale, une mort mystique dont il est dit: La mort du Christ est l'opération mystérieuse qui ramène à la vie éternelle ceux qui ont espéré en lui en cette vie '(I Cor . 15, 19) . Ce manteau, étant la peau d'un animal mort, devient ainsi le symbole de la maîtrise sur toute les passions animales, parce qu'irrationelles. Et effectivement, les impulsions qui montent des deux facultés irrationnelles, l'irascible et la concupiscible, nous les avons en commun, ainsi que notre corps, avec les animaux sans raison. Ces impulsions doivent être maîtrisées puisque le but de la praktikè est justement l'activité naturelle des facultés irrationnelles de l'âme.

[20] R. Gilles, *Le symbolisme dans l'art religieux*, p. 140.

Et comme, enfin, cette peau d'animal à l'état brut est un vêtement misérable, il symbolise, pour Evagre, le rejet de la cupidité, mère de l'idolâtrie, et l'amour de la pauvreté[21].

> « Mais nous, dans ces pensées, nous souhaitons tout perdre pour vivre dans la pauvreté avec action de grâce. Car nous n'avons rien apporté en ce monde et il est clair que nous n'en pouvons rien emporter. Si nous avons nourriture et vêtement, nous nous en contenterons. Rappelons-nous aussi que Paul a dit : L'amour de l'argent est la racine de tous les maux '» (I Tim. 6, 10).

Ce que veut dire Evagre par ce discours biblico-symbolique est clair: sans l'aide du Christ, le Verbe de Dieu fait homme, toute vie spirituelle est impossible. De lui-même l'homme est incapable de mener à bien les œuvres de la praktikè. La vie spirituelle consiste à s'appuyer sur le Christ dans une imitation qui va jusqu'à la ressemblance[22].

La mantia

La mantia est également le symbole de la mort. Dans le Pateric il est raconté de nombreuses anecdotes dans lesquelles nous voyons qu'après la mort corporelle les moines étaient enveloppés dans leur mantia et enterrés ainsi.

> « Deux pères s'en allèrent au mont Sinaï et à leur retour nous racontèrent la chose suivante: ' Après avoir quitté le mont Sinaï, nous nous sommes perdus et nous sommes retrouvés dans le désert. Nous avons vu de loin une petite grotte et nous nous sommes dirigés vers elle. En approchant de la grotte, nous avons entendu quelqu'un gémir. Nous sommes entrés et avons découvert un vieillard en train de mourir : son corps était encore en vie, mais son âme était partie vers le Seigneur. Prenant

[21] G. Bunge, « Commentaires au Traité pratique ou le Moine d'Evagre le Pontique », p. 54.

[22] G. Bunge, « Commentaires au Traité pratique ou le Moine d'Evagre le Pontique », p. 55.

donc son corps, nous l'avons enveloppé dans une mantia que portait l'un de nous, et creusant au milieu de la grotte, nous l'avons enterré…[23] ».

Donc la mantia est le cercueil du moine qu'il doit porter même durant sa vie, parce qu'en prononçant les vœux le candidat au monachisme meurt au monde, meurt avec le Christ pour ressusciter avec le Christ. C'est pour cela que l'on change son nom. Il n'est plus un homme, mais un ange dans la chair. C'est pourquoi lorsque quelqu'un devient moine, il prend le visage des anges. La mantia a aussi un autre symbole que nous trouvons dans le Pateric Sinaitic. C'est celui de la sollicitude de Dieu:

« Jean le Savaite disait que ' étant un jour assis dans un désert fort éloigné, est venu chez moi me rendre visite un frère d'un monastère. Je lui ai donc demandé: Comment vont les pères ? Il a répondu : Par tes prières, bien. Je l'ai alors interrogé sur un frère qui avait mauvaise réputation. Et lui me dit : croyez-moi, père, il ne s'est pas encore sorti de cette réputation. Quand j'ai entendu cela, j'ai dit ' ouf '. Et lorsque j'ai dit 'ouf ', je suis tombé endormi comme en extase et je me suis vu debout devant le lieu Saint du Golgotha et j'ai vu le Seigneur crucifié entre deux larrons (Mt. 27, 28). Je me suis poussé pour me prosterner et approcher de Lui. Et quand le Christ a vu cela il a donné d'une voix forte un ordre aux anges qui se tenaient devant lui : ' jetez-le dehors, parce que pour moi c'est un antéchrist. Parce qu'avant que Moi je juge, il a jugé son frère '. Et quand on m'a emmené par derrière je suis arrivé à sortir par la porte, et ma mantia s'est accrochée quand la porte s'est fermée et je l'ai laissée là-bas. Alors je me suis réveillé. Je dis, donc, au frère qui me rendait visite : ce jour a été mauvais pour moi. Et lui m'a dit : pourquoi, père ? Alors j'ai raconté ce que j'avais vu et j'ai dit : ma mantia (pallium)[24] est la protection de Dieu qui était sur moi et dont je

---

[23] Dimitrios G. Tsamis, *Patericul sinaitic: apoftegme, povestiri şi isprăvi ascetice ale sfinţilor şi fericiţilor părinţi din muntele Sinaiului*, trad. Ioan jr. Ică, Deisis, Sibiu, 1995, p. 51.

[24] Le vêtement romain «pallium» était une imitation de l'»himation» grec. C'était une pièce d'étoffe de forme carrée ou rectangulaire qui ser-

> suis privé. Et de ce jour-là, mes enfants, je vous parle comme le Seigneur de gloire, j'ai vécu sept années dans le désert sans goûter au sommeil, sans entrer sous un toit, sans rencontrer âme qui vive, jusqu'à ce que j'eusse vu de nouveau le Seigneur qui a ordonné qu'on me rende ma mantia[25] ».

Ainsi nous voyons que la plupart des vêtements symbolisent la mort ou la mortification. Nous pouvons faire une comparaison entre les tuniques de peau que Dieu a données à Adam et Eve au Paradis à la suite du péché. Celles-là symbolisaient également la mort. Avant de pécher, l'homme n'avait pas besoin de vêtement parce qu'il ne savait pas qu'il était nu, car il était plein à l'intérieur. Il était couvert de l'image de Dieu qui était en lui. En même temps que le péché, qui a été un péché de mort, parce qu'il comprenait toute la loi morale, l'homme s'est vu nu, pas nécessairement d'une manière extérieure, mais plutôt d'une manière intérieure. L'image de Dieu en lui s'est altéré et il a eu besoin de se couvrir, parce que son état spirituel d'homme se manifestait toujours à l'extérieur. Les vêtements ont été reçus après le péché qui a conduit à la mort, donc ils sont symbole de mort. Les moines reçoivent aussi leurs vêtements en tant que symbole de mort, mais pas de la mort spirituelle comme cela s'est passé pour le premier homme, mais d'une mort porteuse de vie. Ils sont morts pour le monde, mais vivants pour le Christ, parce qu'ils sont morts et ressuscités avec le Christ. Comme je l'ai dit, le noir est la couleur du deuil. Les moines

---

vait à divers usages (vêtement, linceul, draperie, etc). Si au début c'était plutôt le vêtement des philosophes, il s'est répandu au 1er siècle après Christ, il a remplacé la toge et est devenue le vêtement monastique. Cf Pallade, « Histoire des moines d'Egypte », in: Jacques-Paul Migne (éd.), coll. *Patrologia Graeca* 65, J.P. Migne, Paris, 1864, p. 448. Euchologe : «notre frère prend le pallium, les prémices du schème angélique. Les quatre angles symbolisent les quatre vertus cardinales. Maxime le Confesseur, « Questions et réponses », in: Jacques-Paul Migne (éd.), coll. *Patrologia Graeca*, J.P. Migne, Paris, 1860, chap. 841.

[25] D.G. Tsamis, *Patericul sinaitic*, p. 129-130.

portent des vêtements de couleur noire qui signifie la mort, mais, par-dessous, ils portent une chemise blanche qui est la couleur de la joie, de la victoire, de la résurrection. Ainsi ils sont morts pour l'extérieur mais vivants spirituellement et intérieurement.

Les sandales

Les sandales sont le symbole de la propagation de la paix évangélique, que les moines doivent annoncer parce que, comme dit Isaïe, « qu'il sont beaux les pieds de ceux qui annoncent le bien, qui prêchent la paix» (Isaie LII, 8). Non pas tant par des paroles que par leur comportement. Chacun d'entre les chrétiens doit annoncer la bonne parole, l'Evangile de la vérité selon la parole de Jésus Christ: « Allez, faites de toutes les nations des disciples, baptisez-les au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, et enseignez-leur à garder tout ce que je vous ai prescrit» (Mt.28, 19-20), parce qu'il y a une liturgie après la liturgie, une liturgie continue dans laquelle nous devons parler de Dieu, de son Fils qui est dans un sacrifice continuel.

La chaussure représentait la personnalité et quelquefois le rang social. En Egypte, les individus de basse classe, quand ils étaient chaussés, portaient des sandales de papyrus. Leur simplicité en a fait un symbole de pénitence[26]. A la communion, les moines égyptiens enlèvent leurs sandales parce que l'époux est avec eux et selon les paroles du Seigneur, « Les amis de l'époux peuvent-ils mener le deuil tant que l'époux est avec eux ? Les jours viendront où l'époux leur sera enlevé, et alors ils jeûneront» (Mt. 9, 15). Il est bon de remarquer que, sur de très nombreuses peintures, Jésus Christ et ses Apôtres n'ont pas de sandales. Les évêques, les prêtres des deux premiers siècles, ne portaient que la sandale[27]. Ce n'est

---

[26] R. Gilles, *Le symbolisme dans l'art religieux*, p. 141.

[27] La sandale des évêques était destinée à leur rappeler qu'ils étaient tenus de parcourir leurs diocèse. Elle fut pendant un temps munie de deux attaches en tissus qui, en la reliant au pied, indiquaient la marche

qu'au III^e siècle qu'apparaît, sur une fresque du cimetière de Calliste, le soulier d'étoffe unie sans ornements du pape saint Antère, et sur une mosaïque de saint Vital de Ravenne de la première moitié du IV^e siècle, l'évêque saint Maximin est représenté chaussé de souliers noirs[28].

Le bâton

La melote et le bâton[29] ont en commun encore une signification, celle du pèlerinage, comme nous le voyons chez saint Cassien qui cite le saint Apôtre Paul (Hb. 11, 37-38), et chez saint Pachôme qui recommande de prendre le bâton pour voyager. Il est vrai que les moines sont des pèlerins, comme en général tous les chrétiens dans ce monde, car, selon les paroles du Sauveur, nous ne sommes pas de ce monde. Ce monde-ci est une conséquence du premier péché. L'homme est créé pour la vie éternelle, la vraie vie, il a été créé par Dieu non pour mourir mais pour avoir la vie éternelle et être vivant. C'est pourquoi tous les chrétiens et plus encore les moines remplis de l'Esprit attendent avec impatience de passer de la vie d'ici-bas à l'autre vie qui est l'union avec la Vie, c'est-à-dire le Christ.

2. Le symbolisme du combat

Si nous nous tournons vers le début du monachisme nous voyons saint Pacôme à qui apparaît un ange du Seigneur. Celui-ci lui a enseigné comment organiser sa vie et celle de ceux qui vivent à côté de lui, quels vêtements ils doivent porter, à quel moment, lui annonçant pour finir : « c'est dans

---

et l'infatigable ardeur des pèlerinages apostoliques. R. Gilles, *Le symbolisme dans l'art religieux*, p. 152.

[28] R. Gilles, *Le symbolisme dans l'art religieux*, p. 151.

[29] Simple bâton pastoral dès le IV^e siècle, au commencement du VI^e on lui ajouta des ornements d'ivoire et d'or qui signifièrent la pureté et la lumière que l'évêque apportait avec lui. R. Gilles, *Le symbolisme dans l'art religieux*, p. 157.

ce vêtement qu'il sera sauvé ! » Ceci montre à l'évidence que le moine est un combattant et qu'il a revêtu le vêtement de combat.

Dans le Prologue de ses Règles, saint Benoît, lui aussi d'ailleurs, écrit que chaque candidat à la vie ascétique et monastique doit être un soldat prêt à lutter pour Jésus Christ, et pour cette guerre, il s'habille avec l'arme nouvelle de l'obéissance [30].

Les moines se préparent pour ce combat de manières différentes. Une de ces manières touche le symbolisme de leur vêtement, qui sont les vêtements des combattants du Christ : « Comme un soldat du Christ, le moine doit marcher constamment en tenue de combat…[31] ».

En commençant par le saint Apôtre Paul, les grands ascètes, parmi lesquels se rangent les Pères hésychastes du désert d'Egypte et de Palestine, dont la vie spirituelle est décrite par saint Jean Cassien dans ses Conférences spirituelles, se sont considérés jusqu'à la mort en lutte perpétuelle contre le diable et ses iniquités, ont décrété la guerre des chrétiens contre l'esprit du mal, selon la parole du Psalmiste : « Ceins ta cuisse avec ton glaive, puissant (Ps 44, 4) ! », revêtant « toutes les armes de Dieu » (Eph 6, 11) et courant comme pour obtenir la couronne du stade (1 Cor 9, 24).

De la sorte Sainte Jean Cassien, comme les saints Pacôme, Antoine et les autres, ont continué la tradition apostolique. Elle sera complétée par une autre tradition représentée d'une façon brillante dans les écrits ascétiques, qui se sont développés deux siècles plus tard, comme ceux de saint Maxime le Confesseur, qui parle du vêtement du Seigneur et de sa chemise de corps souillée ainsi que des grands-prêtres qui ont déchiré leur tunique[32].

[30] Saint BENOÎT, p 135

[31] *IC*, p. 35

[32] Maxime le Confesseur, « Réponse à Thalassios », in: Jacques-Paul Migne (éd.), coll. *Patrologia Graeca*, J.P. Migne, Paris, 1860. question 4, 12 et 21

Le saint Apôtre Paul est le premier à décrire la lutte spirituelle dans les épîtres aux Corinthiens et Ephésiens. Il reprend ce sujet dans les épîtres à Timothée (I Tim. 6, 12 ; II Tim. 4, 7). Ici il montre son appel à la victoire, à la course dans le stade et à « revêtir toutes les armes de Dieu », « les reins ceints avec la ceinture de la vérité » et « revêtu de la cuirasse de la Justice », « chaussant les sandales », « prenant le bouclier de la foi avec lequel on peut éteindre les flèches enflammées du Malin », prenant « le casque du salut et le glaive de l'esprit, qui est la Parole de Dieu », faisant en tout temps, dans l'esprit, toutes sortes de prières, veillant et priant pour tous les saints et pour soi-même[33]. C'est ainsi que saint Paul présente d'une manière symbolique quels vêtements doit revêtir le chrétien, à plus forte raison le moine. Si nous regardons ou lisons le rituel de la tonsure monastique, nous voyons que ces symboles en question y sont repris lors de la vêture du nouveau moine[34].

Le second siècle, le siècle de « la littérature de combat », est plein d'écrits exhortant à la lutte spirituelle. Par exemple, lorsque saint Clément d'Alexandrie commente l'Epître à Diognète, il explique que « le Pédagogue – c'est-à-dire le Christ – est un général dans une guerre spirituelle[35].

Comme nous l'avons vu, Evagre et saint Cassien décrivent dans les deux ouvrages[36] dont nous avons parlé la guerre du moine contre les huit passions. Autant saint Jean Cassien qu'Evagre commencent leur traité par la description des vêtements monastiques qui sont des armes nécessaires au moine dans cette guerre spirituelle, parmi lesquelles viennent en

[33] Ioan Cassian, *Scrieri alese: Aşezămintele mănăstireşti şi Convorbiri duhovniceşti*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 57, trad. Nicolae Chiţescu et al., EIBMBOR, Bucureşti, 1990, p. 62.

[34] Voir le texte en annexe.

[35] I. Cassian, *Scrieri alese*, p. 62.

[36] Johannes Cassianus, *Institutionis cénobitiques*, coll. *Sources Chrétiennes* 109, édité par Jean-Claude Guy, Editions du Cerf, Paris, 1965; Evagre le Pontique, *Traite pratique: ou Le moine*, coll. *Sources Chrétiennes* 170, 171, édité par Claire Guillaumont, Antoine Guillaumont, Éditions du Cerf, Paris, 1971.

premier les vêtements. Evagre montre que chaque vêtement est pour sa part une arme contre une passion, ajoutant dès le commencement que ce n'est pas par hasard que leurs vêtements sont différents de ceux des autres hommes[37]. Ainsi la cuculle est-elle un vêtement de protection et une arme contre l'orgueil : « Aussi ceux qui la portent sur leur tête chantent-ils en toute vérité: Si le Seigneur ne bâtit pas la maison et ne garde pas la ville, c'est en vain qu'ont peiné le bâtisseur et celui qui s'efforce de veiller. De telles paroles engendrent l'humilité, et elles extirpent l'orgueil…[38] ». Elle est aussi une arme contre la curiosité et d'autres tentations qui entrent par les yeux. « tandis qu'ils se nourrissent, la règle de silence est gardée avec tant de soin que les cuculles rabattues sur les paupières empêchent le regard d'errer avec curiosité…[39] ». Nous rencontrons la même utilisation de la cuculle dans le Patericon Sinaitique chez abba Silouane:

> « Un jour que abba Silouane était assis au mont Sinaï, son disciple Zacharie est parti pour faire une obédience et il a dit au vieillard: Prends de l'eau et arrose le jardin. Quand il est sorti, il a couvert sa face avec sa cuculle et n'a plus vu que ses traces. Au même moment un autre frère est venu chez lui et, voyant la chose de loin, a compris ce que le vieillard a fait. Le frère est entré chez le vieillard et a dit: Dis-moi, abba, pourquoi tu as couvert ton visage avec ta cuculle pour arroser le jardin ? Le vieillard a répondu : mon fils, pour que mes yeux ne voient pas les arbres et que mon esprit ne s'occupe pas d'eux à cause de ce travail[40] ».

La tunique exprime par la nudité des mains qu'elle est une arme contre la vaine gloire[41], le scapulaire en forme de croix est une arme puissante contre le diable, parce que

[37] E. le Pontique, *Traite pratique*, p. 483.

[38] E. le Pontique, *Traite pratique*, p. 487.

[39] I. Cassian, *Scrieri alese*, p. 145.

[40] D.G. Tsamis, *Patericul sinaitic*, p. 187.

[41] « La nudité des mains manifeste que leur genre de vie est sans dissimulation ; la vaine gloire, en effet, est habile à recouvrir et à obscurcir les vertus …» E. le Pontique, *Traite pratique*, p. 487.

le Seigneur s'en est servi pour vaincre les puissances des ténèbres. Ceci est bien illustré dans les chants liturgiques, principalement ceux du Grand Carême et de Pâques. Un beau tropaire qui chante la victoire du Christ sur le diable est chanté pendant le Sacrement des Saintes Huiles dans la tradition roumaine : « Seigneur, tu nous as donné ta Croix comme arme contre le diable ; car il frémit et il tremble ne supportant pas de regarder sa puissance. Car tu as relevé les morts et tu as détruit la mort, c'est pourquoi nous nous prosternons devant ta mise au tombeau et ta Résurrection[42] » La ceinture est une arme contre toutes les impuretés : « La ceinture, qui enserre leurs reins, écarte toute impureté[43] ». Elle est aussi une arme contre la gourmandise par le fait qu'elle serre le ventre. La mélote restreint tous les vices de l'âme parce qu'elle est formée d'une peau d'animal mort et cette peau rappelle aux moines qu'ils sont morts aux péchés. Chez saint Jean Cassien comme chez Evagre, la mélote « avec laquelle ils musellent toutes les passions irrationnelles du corps et retranchent les vices de l'âme[44] », a pour rôle de mettre à mort toutes les stimulations des passions. Chez Saint Cassien, le bâton est une arme de défense contre les bêtes sauvages que sont les esprits impurs : « ce port du bâton leur enseigne, au sens spirituel, qu'ils ne doivent jamais marcher désarmés au milieu de cette multitude de chiens aboyants que sont les vices…[45] », et contre « l'ennemi de la foi et un appui dans les fatigues de la dure route du Bien et du Vrai[46] » Le bâton est une arme forte parce qu'il symbolise chez Evagre le Sauveur Jésus Christ qui est l'arbre de la vie et qui a vaincu le diable, la mort et le péché.

[42] *Grand Euchologe et Arkhiératikon*, trad. P. Denis Guillaume, Diaconie Apostoliqu, Parma, 1992.

[43] E. le Pontique, *Traite pratique*, p. 489.

[44] E. le Pontique, *Traite pratique*, p. 491.

[45] I. Cassian, *Scrieri alese*, p. 49.

[46] R. Gilles, *Le symbolisme dans l'art religieux*, p. 157.

Les vêtements monastiques sont pour les démons une provocation. Deux anecdotes de la littérature monastique ancienne illustrent de manière pittoresque cette conviction des Pères du Désert:

> « Luttons, car en vérité l'habit des moines est digne d'être détesté par les démons; en effet, une fois, je voulus les éprouver sur ce sujet. Je pris la tunique sans manches, le scapulaire, la cuculle et les jetai sur un mannequin; je l'habillai, je le mis debout et je vis les démons se tenant au loin et lui lançant des flèches. Je leur dis: ' O esprits mauvais, qu'est-ce que vous faites ? Ce n'est pas un homme, mais un mannequin.' Ils me dirent : ' Nous le savons aussi ; mais ce ne pas lui que nous frappons, nous frappons l'habit qu'il porte et le vêtement. ' Je leur dis: ' Quel mal vous font-ils ? ' Ils me dirent: ' Ce sont les armes de guerre de ceux qui nous font souffrir et qui nous frappent à toute heure; c'est pourquoi leur vêtement même nous fait souffrir '[47] ».

L'habit monastique est aussi une protection:

> « Un frère s'en allait à Scété et marchait le long du Nil. Fatigué du voyage et parvenu à l'heure la plus chaude, il enleva ses vêtements et descendit se baigner dans le fleuve. Accourant aussitôt, une bête appelée crocodile se saisit de lui. Un vieillard dioratique, passant par-là et voyant le frère pris, cria à la bête:'Pourquoi manges-tu l'abbé?'Mais la bête lui dit d'une voix d'homme: 'Moi, je ne mange pas d'abbé. J'ai trouvé un séculier et je le mange. Il n'y a pas de moine ici.' Après s'être incliné vers l'habit monastique, le vieillard se retira en déplorant ce qui était arrivé[48] ».

Nous le voyons, les vêtements sont des armes puissantes contre le diable. Par le symbolisme qui est attaché à chaque vêtement ils rappellent aux moines qu'ils doivent mener la

---

[47] *Les sentences des pères du désert*, vol. III, Abbaye Saint-Pierre de Solesmes, Sablé-sur-Sarthe, 1976, p. 149.

[48] *Les sentences des pères du désert*, vol. III, p. 106.

lutte contre toutes les choses étrangères au Christ notre Seigneur et la mener en prenant leur part de la Croix du Christ.

Voilà ce que dit dom Anselme Stolz, après avoir lu plusieurs fois le Traité de saint Jean Cassien:

> « La lutte quotidienne de tous les ascètes est une lutte efficace contre l'ennemi. Les sacrifices et les mortifications les plus cachées ont leur signification et leur valeur propre, pas seulement pour le bien particulier de l'ascète, mais bien plus dans la grande lutte pour le Royaume de Dieu. La vie ascétique, pratiquée d'une manière sérieuse, qu'elle soit celle d'un ascète qui vit dans le monde ou qu'elle soit encore plus celle d'un ermite, caché des yeux de ce monde, a une importance capitale et universelle. La conception de la vie ascétique en tant que lutte contre le diable, cette caractéristique de l'ascète d'être un soldat du Christ, montre clairement la signification sociale de la vie ascétique. C'est la lutte d'un soldat de la grande armée du Christ; c'est une partie, mais une partie importante de la lutte perpétuelle de l'Eglise pour le triomphe définitif du Royaume de Dieu[49] ».

3. Le symbolisme du renoncement

La prise d'habit monastique est en soi le signe de la vie nouvelle embrassée par le moine, et l'habit représente la soumission au supérieur et le renoncement au monde.

Si nous prenons les vêtements d'une manière générale, ils symbolisent, selon Saint Cassien, la mort du vieil homme et la naissance de l'homme nouveau.

> « C'est pourquoi chacun, lorsqu'il est reçu, est tellement dépouillé de toute sa richesse antérieure qu'il ne lui est même pas permis de conserver le vêtement dont il était couvert. Mais, présenté à l'assemblée des frères, il est, de la main de l'abba, dépouillé de ses vêtements personnels et revêtu de ceux du monastère, afin qu'il sache ainsi que non seulement il est dépossédé de tous ses biens d'autrefois, mais que, ayant abandonné tout

[49] I. Cassian, *Scrieri alese*, p. 47.

> faste mondain, il est même descendu jusqu'à la pauvreté et à l'indigence du Christ, et que désormais il n'a plus à chercher sa subsistance dans les biens acquis selon la méthode du siècle ou mis de coté du temps de son ancienne infidélité, mais à recevoir des saintes pieuses aumônes du monastère le salaire de son combat[50] ».

Nous trouvons la même chose chez Saint Basile de Césarée et chez Saint Pachôme. « Si quelqu'un se présente à la porte du monastère avec la volonté de renoncer au monde et d'être compté parmi les frères, il n'aura pas la liberté d'entrer […], et le candidat restera quelques jours à l'extérieur, devant la porte.[…] Alors il sera dépouillé de ses vêtements du siècle et revêtu de l'habit des moines…[51] ».

La déposition des vêtements est le symbole de la renonciation au monde, comme le catéchumène se dépouille des vêtements de l'homme ancien avant d'entrer dans la piscine baptismale. L'habit, à son tour, est le signe de la vie nouvelle embrassée par le moine le jour de sa consécration, vie angélique d'innocence et de pureté parce que, « il faut en effet que cet être corruptible revête l'incorruptibilité, que cet être mortel revête l'immortalité» (I Cor. 15, 53). Le moine doit renoncer à tout, il doit être dans une continue kénose, comme le Christ, pour pouvoir recevoir le Christ. Il doit se dépouiller de tout pour pouvoir recevoir tout. Son âme doit être vide de tous les péchés et de toutes les passions pour laisser la place au Christ. Plus concrètement, il doit accueillir le Christ. La prise d'habit est comme un nouveau baptême, comme le dit Saint Jérôme. Or, celui qui est baptisé en Christ revêt le Christ, selon le Saint Apôtre Paul qui dit : « Baptisés en Christ, vous avez revêtu le Christ» (Gal. 3, 27). Les chrétiens en général doivent reprendre le visage de Dieu par qui nous avons été créés. Pour cela il faut nous revêtir de l'homme nouveau : « puisque vous vous êtes dévêtus du vieil homme avec ses

[50] I. Cassian, *Scrieri alese*, p. 127.

[51] Saint Pachôme, règle 49

pratiques et que vous avez revêtu l'homme nouveau, qui se renouvelle en vue de la connaissance, à l'image de Celui qui l'a créé» (Col. 3, 9-10)

En retrouvant cette image, nous retrouvons ce que nous avons perdu en Eden : la foi que l'être humain a été créé bon, homme et femme, à l'image de Dieu. Revêtir le Christ, c'est revêtir non plus seulement l'onction mais l'Oint, non plus le vêtement mais l'état du ressuscité, incorruptible, immortel, neuf et glorieux[52]. Même si l'habit signifie la mort, il est porteur de vie parce que depuis la Résurrection du Christ, la mort cache la véritable vie, la vie en Christ. L'habit religieux signifie la rupture avec le monde – comme la robe de baptême le disait déjà -, le passage de la mort à la vie et l'entrée dans une vie de perfection.

Le fait que l'habit monastique se caractérise par sa simplicité, comme le dit Saint Basile de Césarée, et par l'absence de tout luxe, et ne doit pas se distinguer de celui de l'autre moine comme nous l'avons vu chez Saint Cassien, met en évidence la nécessité de la pauvreté en même temps qu'il garde le moine de la tentation et du péché. Saint Ephrem le Syrien dit dans une apophtegme que:

> « Il faut porter des vêtements aussi simples que possible, mais corrects et propres, tels que l'exigent la coutume et la situation du monastère et aussi ses contacts avec les gens du dehors qui peuvent être scandalisés aussi bien par des vêtements luxueux que par des vêtements sales. Il ne faut pas porter de soutane colorée ni de riassa avec une doublure de couleur: de tels vêtements ne conviennent pas à ceux qui pleurent sur leur mort; ce qu'il leur faut, ce sont les vêtements noirs que les hommes revête en signe de profonde affliction. Il est indispensable pour un novice d'observer cette règle, car les dispositions de son âme se conforment à l'état de son corps, et il ne peut garder un sentiment de repentir alors que son corps est paré de vêtements somptueux et éclatants. Des vêtements luxueux provoquent chez un novice la vanité et la dureté du cœur, sa

[52] Dictionnaire de Spiritualité, article « vêtement », p. 516

> chair revit pour des sentiments et des mouvements impurs. Il ne convient pas à un pécheur d'avoir de beaux vêtements : sinon il serait comme un sépulcre blanchi et doré, étincelant et richement orné à l'extérieur, mais avec un cadavre nauséabond à l'intérieur[53] ».

Le fait que la tunique sans manches symbolise le renoncement à soi-même et à tout autre chose étrangère nous renvoie à l'obéissance indispensable pour les moines. En premier lieu il doit renoncer à lui-même, à son orgueil et à sa volonté propre. Lorsqu'il entre au monastère, on dit au novice qu'il est redevable d'une obéissance inconditionnelle. Même si on l'appelle ainsi, il y a cependant une condition : que tout se fasse au nom de Dieu, pour un but qui soit de Dieu, et, en premier lieu, pour le salut de celui qui se soumet. Tout ordre et toute obéissance ne sont authentiques que dans la mesure où ils s'inscrivent dans le but spirituel donné par le Sauveur et que perpétue la tradition spirituelle. Dans ce contexte, l'obéissance ne saurait devenir un esclavage ni une servitude, et l'ordre ne peut devenir instrument de terreur et d'exploitation. Les saints Pères considèrent que la décision d'entrer au monastère a toujours un motif spirituel. Car celui qui vient se livrer aux mains du monastère attend en retour que celui-ci s'engage à lui assurer le salut[54]. C'est pourquoi Saint Syméon le Nouveau Théologien, appelle l'obéissance « la mise à mort complète de la volonté propre[55] », tandis que Saint Isaac le Syrien et Abba Dorothée la nomment « le retranchement de la volonté[56] ». « L'obéissance est le tombeau

---

[53] Ignace Briantchaninov, *Les Miettes du festin: introduction à la tradition ascétique de l'Eglise d'Orient*, Éditions Présence, Sisteron, 1979, p. 296-297.

[54] Antonie Plămădeală, *Tradiție și libertate în spiritualitatea ortodoxă*, Pronostic SRL, Bucuresști, 1995, p. 115.

[55] *Filocalia*, vol. VI, trad. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, Bucureşti, 1977, p. 100.

[56] *Filocalia*, vol. X, trad. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, Bucureşti, 1981, p. 70.; Ava Dorotei dans *Filocalia*, vol. IX, trad. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, Bucureşti, 1980, nos 19, 20.

de la volonté, elle est le renoncement à son propre jugement » dit Saint Jean Climaque[57].

La port d'une ceinture qui serre le ventre où habite toutes les impuretés donne naissance à la chasteté. Et ce n'est pas seulement la ceinture, mais tous les autres vêtements qui symbolisent la mort ou la mortification : la mélote, confectionnée d'une peau d'animal mort ou la mantia qui est le cercueil du moine.

Tous ces renoncements sont clairement mentionnés dans la catéchèse du mégaloschème dans le rite arménien, à la fin de laquelle le moine donne son consentement:

> « Sache donc qu'à partir d'aujourd'hui tu es crucifié et mort au monde par le parfait renoncement que tu as voué. Tu renonces en effet à tes parents, à tes frères et sœurs ; tu renonces à la femme, aux enfants, aux ancêtres, à toute ta parenté, aux compagnies et sociétés, à tes amis; tu renonces aux soucis et inquiétudes, aux biens, aux propriétés, aux richesses, tu renonces au plaisir frivole et vain ainsi qu'à la gloire humaine. Et non seulement tu renonces à tout ce que je viens d'énumérer, mais, en outre, tu renonces à ta propre âme, selon la parole du Seigneur qui déclare: Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il renonce à lui-même, se charge de sa croix et me suive[58] »

En conclusion, on ne peut pas décrier avec Evagre:

> « Que le moine marche ainsi, abandonnant toute chose matérielle de ce monde et coure vers les magnifiques et splendides trophées de l'hésychia. Comme elle est magnifique et splendide, l'ascèse de l'hésychia, oui, vraiment magnifique et splendide ! Car son joug est doux et son fardeau léger (Mtth 11, 30). Douce la vie et délectable la praktikè[59] ».

---

[57] *Filocalia*, vol. IX, nº 4.

[58] Pierre Raffin, *Les rituels orientaux de la profession monastique*, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges (Maine- & -Loire), 1992, p. 177.

[59] E. le Pontique, *Traite pratique*, p. 53.

Conclusions

Nous constatons aujourd'hui quelques différences de forme d'une part entre les vêtements que portaient les moines des premiers siècles et ceux que les moines portent maintenant, et d'autre part entre les diverses traditions orientales. Pour être plus clair nous joignons en annexe un tableau comparatif des diverses pièces de l'habit monastique actuellement en usage dans les principales églises d'Orient. D'une manière générale, les vêtements anciens ont été gardés dans toutes les églises orientales mais certaines ont pu ajouter des vêtements ou bien encore, avec le temps, certains vêtements ont reçu une autre forme. Mais, de toute façon, les symbolismes qui leur sont attachés sont restés les mêmes.

Nous ne ferons un bref commentaire que du vêtement monastique tel qu'il se présente aujourd'hui dans le rite byzantin. On voit qu'on a gardé la tunique, la ceinture, la cuculle, le scapulaire, le manteau (mantia) les sandales et le bâton. La couleur des vêtements est devenue noire. La tunique a perdu son rôle pratique et elle a des manches longues. On y a ajouté une pièce de vêtement, appelée « riassa » qui se porte par-dessus et comporte des manches très longues et larges qui cachent même les mains. Elle symbolise les ailes des anges. La ceinture a gardé le même rôle pratique et spirituel des temps anciens. On la porte, selon la prière qui est faite lorsqu'on la donne au moine, pour la mortification du corps et le renouvellement de l'esprit. Le scapulaire a perdu son rôle pratique de maintenir la robe serrée contre le corps pour pouvoir travailler, mais il a gardé sa fonction spirituelle. Ce n'est plus une écharpe posée en forme de croix sur les épaules, mais un carré de tissus porté dans le dos et attaché par des bretelles qui se croisent sur la poitrine. Les moines doivent le porter en permanence, car il signifie qu'ils portent sans cesse dans leur corps la Passion du Seigneur. Le texte brodé sur ce carré de tissus dit ceci : « J'ai donné mon dos aux coups,

mon visage aux soufflets, et je n'ai pas détourné ma face des crachats». Sont également brodés la Croix et les instruments de la crucifixion, à savoir la lance, la branche d'hysope, les clous, le marteau, la chemise ainsi que la bourse de Judas, afin de rappeler continuellement aux moines qu'ils sont crucifiés et morts pour ce monde. Ce scapulaire est porté aujourd'hui au-dessus d'une chemise de couleur blanche qui signifie la lumière et la vie.

La cuculle a gardé le même symbolisme même si elle a changé de forme dans certaines Eglises orthodoxes. Elle se compose d'une coiffe rigide appelée « culion » et d'un voile qui y est attaché et qui s'appelle « kamilavka ». Dans la tradition copte, on a gardé l'ancienne cuculle avec la croix brodée sur le front, comme il est dit chez saint Pachôme. De même on la retrouve pour le mégaloschème chez les Byzantins.

Le bâton n'est plus donné à tout le monde, mais seulement aux évêques et aux higoumènes de monastère, qui sont considérés comme des pasteurs qui doivent paître le troupeau de Christ et le conduire vers le Royaume de Dieu.

Toute la signification spirituelle des différentes pièces de l'habit monastique est explicitée au cours de l'office de la prise d'habit, dont le texte est donné dans la note 212. Le symbolisme de chaque vêtement est aussi brièvement rappelé dans la prière lue à la fin de l'office du mégaloschème dans le rite byzantin:

> « …accorde-lui une vie irréprochable, pour que ayant vécu en sainteté, il garde immaculé l'habit qu'il a revêtu grâce à ta puissance: la tunique, en s'attachant à la justice; la ceinture, mortification du corps sur lequel elle est placée; le capuchon d'humilité, en le mettant comme casque de salut; le scapulaire, en se parant de la croix et de la foi; le manteau, en revêtant le vêtement d'incorruptibilité; et les sandales pour marcher sur le chemin du salut de la paix[60] ».

---

[60] P. Raffin, *Les rituels orientaux de la profession monastique*, p. 59.

Il y aurait beaucoup à écrire sur l'évolution historique du vêtement monastique pour comprendre comment on est arrivé aujourd'hui à ces vêtements, quelles sont les raisons des différences d'habits dans l'église d'Orient et quand cette différentiation des traditions a commencé. Mais cette étude historique dépasse le cadre de notre sujet et reste ouverte.

Pour conclure l'étude qui précède, rappelons seulement que toute la vie du chrétien est une lutte spirituelle qui nécessite l'emploi de tout ce qui est permis pour avancer et vaincre. Nous avons vu que les Saints Pères commencent la description de cette guerre par celle des vêtements, considérés comme des armes de combat. Si nous faisions une distinction, on pourrait les ranger en deux classes, comme tout armement de combat : les armes de protection, telles que la cuculle ou la mantia et les armes d'attaque comme le bâton. Mais ces armes sont des armes extérieures qui n'ont d'efficacité que soutenues par les armes qui viennent de l'intérieur de l'âme et de Dieu. Aucun des saints Pères ne s'est arrêté aux vêtements dans la description des armes nécessaires au combat spirituel. Tous sont allés plus loin pour montrer que l'arme véritable comme la plus puissante est la prière. Sans prière, sans vie intérieure, les vêtements monastiques ne peuvent avoir aucun effet, même s'ils jouent un rôle important dans cette lutte. Nous ne devons pas nous limiter à ces habits matériels, mais nous devons courir pour revêtir de l'habit de noces, comme le dit Saint Paul : « Il faut que la nature corruptible revête l'incorruptibilité, et que la nature mortelle revête l'immortalité» (1 Cor 15, 53) ; « aussi gémissons-nous dans le désir de revêtir par-dessus notre tente la tente céleste, si du moins nous sommes trouvés vêtus et non pas nus» (2 Cor 5, 2-3).

Donc revêtons-nous d'abord de l'habit de nos œuvres, comme le dit le Saint Apôtre Jean dans l'Apocalypse : « Réjouissons-nous et soyons dans l'allégresse et rendons gloire, car voici les noces de l'Agneau et il s'est préparé une fiancée,

et il lui a donné de se vêtir de lin[61], éclatant et pur, - car le lin, ce sont les œuvres justes des saints» (Ap 19,7-8). Ce sont elles qui manquaient à l'homme de la parabole (Mt. 22, 11-12) à qui l'on reprocha de ne pas avoir le vêtement de noces et qui fut jeté dehors. Si nous lisons avec attention cette parabole, nous voyons qu'il n'a pas été jeté dehors seulement parce qu'il n'avait pas d'habit, mais à cause de son incapacité à dialoguer, parce qu'il n'a pas su pas quoi ni comment répondre[62]. Cet homme-là manquait de prière, c'est-à-dire de dialogue avec Dieu. La prière est en effet l'arme la plus puissante ou bien le vêtement le plus puissant, celui que le moine doit revêtir avant toute chose, car la prière est la véritable philosophie et le moine est philosophe de la vie et de la mort.

[61] « Tissus tissé dans une matière très fine et onéreuse, en général blanc, avec lequel on fabriquait des habits pour les grands-prêtres, les rois et les hommes riches. (Lc 16,19). La mousseline était un des produits d'importation de Rome (Ap. 18,12), symbole de luxe (Ap. 18,16) , mais au sens figuré symbole de la richesse des saints (Ap. 19, 14) », in *Noul Testament: comentat*, trad. Bartolomeu Anania, EIBMBOR, Bucureşti, 1995, p. 463.

[62] «Mon ami, comment es-tu entré ici sans avoir l'habit de noces ? Et lui se tut. Alors l'empereur a dit à ses serviteurs : liez-lui les mains et les pieds, enlevez-le d'ici et jetez-le dans les ténèbres extérieures…» (Mt, 22, 12)

Lecție de teologie politică bizantină în Θεοτοκίον-ul Canonului cel Mare al Sfântului Andrei Cretanul

Bogdan Ivanov

Abstract: It is a historical truth that the great hymnographic treasure of the Orthodox Church expresses not only to theological thought, which reaches great depths, but preserves in itself the memory of a world which have thought its life and fulfillment in close connection with God, but also with models of holiness that had a great social impact. Between the saints to whom Byzantine society referred with great respect and veneration, the Mother of God played a privileged role, primarily due to the fact that, since the sixth century, she was considered the protector of Constantinople. This protection offered by the Mother of God was in fact a social extension of the blessing and protection that God Himself gave to the emperor and to his family, in the spirit of the well-known covenant between the sovereign and the Church. If the Byzantine world attributed to God the role of the leader and attester of the good progress of the kingdom, the Mother of God had a wide range of actions and intercessions, which are orientated to lead to the heavenly and earthly fulfillment those who honored her and put themselves under her protection. In the *Theotokion* of the Great Canon of Saint Andrew of Crete, dedicated to the Mother of God, the protector of Constantinople we can say that fundamentally differs from all other Marian hymns. The emphasis is not on the assertion of Marian dogmas - although the Virgin is emphasized from the very beginning as a Mother of God - but on her relationship with the City and the Byzantine world, with the governance of society and the cultural elements of loyalty. All these references are premises of the fulfillment of the world, in the horizon of sacred history. Once again this hymn gives us the proof that in the great hymnography of the Church sacred history and profane history meet and mark together

the destiny of the Byzantine world. All these historical realities that we can deduce from reading *Theotokion* of the Great Canon of St. Andrew of Crete show us the piety of a world that tried to understand its history, to built the present and to grant the future in close connection with God. The world of Saint Andrew had known that the world can be accomplished and fulfilled by faith in the Mother of God and by loyalty.

Keywords: Andrei Cretanul, Great Canon, Mother of God, intercession, hymnography, Byzantium

În categoria persoanelor sfinte la care societatea bizantină se raporta cu mult respect și venerație, Maica Domnului a jucat un rol privilegiat, datorat în primul rând faptului că, începând cu secolul al VI-lea, era considerată protectoarea Constantinopolului. Această protecție oferită de Maica Domnului era de fapt o extensie socială a binecuvântării și ocrotirii pe care Însuși Dumnezeu o dădea împăratului și familiei sale, în spiritului binecunoscutei alianțe dintre suveran și Biserică. Dacă lui Dumnezeu lumea bizantină îi atribuia în mod suveran rolul de conducător și garant al bunului mers al împărăției, Maicii Domnului îi revenea o largă paletă de acțiuni și mijlociri, care trebuiau să ducă la împlinirea cerească și pământească a celor care o preacinsteau și se puneau sub ocrotirea ei.

Cu toate acestea a fost nevoie de o lungă acomodare între Sfânta Fecioară și Oraș, în care au jucat un rol esențial nu doar definițiile dogmatice ale sinoadelor de la Efes 431[1] și Calcedon 451, ci și câteva contribuții ale unor poeți de curte și panegiriști. Aceștia au consacrat-o definitiv pe Maica Domnului ca protectoare a Cetății[2] și garant al dezvoltării și împlinirii ei sociale.

[1] Gheorghe Ovidiu Sferlea, „Le titre Theotokos dans les débats christologiques du IV-e siècle”, în: *Laval théologique et philosophique*, 3 (2016), pp. 491–511.

[2] A se vedea Leslie Brubaker, Mary B Cunningham (eds.), *The cult of the Mother of God in Byzantium: texts and images*, Routledge Taylor & Francis Group, London-New York, 2016; Averil Cameron, „The Theotokos

Printre cei care i-au consacrat Fecioarei Maria un rol determinant în viața poporului din capitala Imperiului bizantin s-a numărat și Flavius Cresconius Corippus, ultimul mare poet al antichității latine, care a trăit în timpul împăraților Justinian I (527-565) și a nepotului acestuia, Justin al II-lea (565-578). În panegiricul său, *In laudem Iustini Augusti minoris,* (În lauda împăratului Justin cel Tânăr) în cartea a doua, el dă expresie rugăciunii personale a împărătesei Sofia pe care aceasta o face pentru soțul ei, împăratul Justin al II-lea, în ziua încoronării lui ca succesor al marelui Justinian, la 13 noiembrie 565[3]. În câteva cuvinte rostite, într-o biserică din Constantinopol, împărăteasa Sofia, proaspăt reconvertită la ortodoxie de la monofizism, exprimă o adevărată teologie politică[4] ce o are în centru pe Maica Domnului. Mai întâi de toate împărăteasa face o impecabilă mărturisire de credință ortodoxă, în care exprimă într-un mod unic întreaga teologie a Bisericii despre Fecioara Maria[5]. Maica Domnului este invocată de împără-

---

in sixth-century Constantinople", în: *The Journal of Theological Studies*, 1 (1979), pp. 79–108.

[3] Flavius Cresconius Corippus, *In laudem Iustini Augusti minoris: libri IV*, vol. II, trad. Averil Cameron, Athlone Press, London, 1976, p. 49.

[4] Plasat într-o recuzită a istoriografiei de dată recentă, conceptul de teologie politică oferă o nouă cheie de lectură a modului în care teologia propriu-zisă și filosofia politică interacționează, într-o societate clasică în care elementele politice ale puterii sunt definite în relație cu sacrul. Construit ca o nouă paradigmă istorică, acest concept poate oferi un nou înțeles al profilului suveranului și al actului de guvernare, dar și al societății în ansamblul ei, percepute ca exerciții de autoritate izvorâte din mandat divin. Conceptul de teologie politică aplicat în cazul lumii bizantine și a împăraților ei legitimează prin faptul că întregul ansamblu al credințelor, convingerile religioase, imaginea pe care împărații și lumea bizantină au construit-o despre locul și rolul lor în istorie au produs efecte politice dintre cele mai diverse. (Fac referire la un studiu publicat anterior: Bogdan Ivanov, „Teologia politică a împăratului Constantin cel Mare", în: *Tabor*, 5 (2013).)

[5] Heinz Hofmann, „Corippus as a Patristic Author?", în: *Vigiliae Christianae*, 4 (1989), pp. 369–370.

tească ca *„creatoris genetrix sanctissima mundi, excelsi regina poli*", „Preasfânta Născătoare a Făcătorului lumii, înalta regină a cerului". Această expresie de „regină a cerului" arată nivelul la care ajunsese spre finalul secolului al VI-lea Sfânta Fecioară asumată atât de teologie, cât și de viziunea politică a suveranilor și de ce nu a întregii societăți bizantine[6]. *„Regina poli*" este o expresie prețioasă, întrucât tema Fecioarei – Regină este mult mai prezentă în Occidentul latin, ilustrată admirabil prin impunătoarele mozaicuri de pe arcada triumfală a bisericii Santa Maria Maggiore din Roma, decât în Bizanț, unde nu sunt astfel de reprezentări, cel puțin în secolul al VI-lea[7]. La această viziune se adăuga în mod evident ortodoxia credinței împăratului Justin I, afirmată tot mai clar și mai limpede și prin referire la locul Sfintei Fecioare Maria în iconomia divină, dar și în cea a lumii pe care acesta o ocrotea din mandatul lui Dumnezeu.

Aceste dezvoltări ale teologiei mariane, care nu fac altceva decât să consolideze în plus dogma hristologică, deschid perspective largi ale lucrării Sfintei Fecioare Maria în lume, prin asumarea de către Maica Domnului a mai multor roluri și ipostaze sociale. Veacul al VI-lea îi oferă Maicii Domnului doar calitatea de cea mai puternică mijlocitoare pe lângă Dumnezeu, lăsând ca dezvoltări ulterioare teme precum: mater dolorosa, mireasa lui Hristos, mijlocitoarea sărmanilor.

Autorul merge mai departe și deschide perspectiva asupra unei lucrări mai largi a Maicii Domnului în lumea bizantină, ea devenind garanta că toți ce i se vor supune vor merge spre bine, având în același timp și siguranța că popoarele barbare

---

[6] F.C. Corippus, *In laudem Iustini Augusti minoris*, vol. II, p. 95. „te semper adorem, te fatear dominam servatricemque novarum Iustini rerum, nostrum caput, inclita, serva, tutare imperium, vitam rege, perfice coepta. Da bene dispositis procedant omnia nostris; subde feras gentes; iusto mucrone superbi depereant, vestro semper tutamine vivam."

[7] Averil Cameron, „The Theotokos in sixth-century Constantinople", în: *Journal of Theological Studies*, 19 (1978), p. 85. Venantius Fortunatus este considerat primul poet al regalității Fecioarei Maria.

vor fi subjugate. Nici liniștea internă a unei societăți, extrem de fragilă mai ales când vine vorba de loialitate, nu este uitată, atunci când Fecioarei i se cere ca toți uzurpatorii să piară de o „spadă dreaptă" (*iusto mucrone*). Așadar, Maicii Domnului i se încredințează nu doar ocrotirea și garanția bunului mers al societății, ci și dreapta judecată și pedeapsă atunci când vine vorba de comploturi împotriva suveranului, aflat sub protecția Domnului. Ca o concluzie la această primă viziune despre rolul îndrumător, protector și coercitiv al Sfintei Fecioare este convingerea că viața dinastiei, a cetății și a poporului sunt în siguranță sub protecția ei[8]. Mai presus de toate Maicii Domnului i se încredința în mod concret păstrarea și protejarea imperiului (*tutare imperium*) și a vieții regelui, dar și împlinirea proiectelor suveranului (*perfice coepta*).

În exprimările poetului Flavius Corippus se regăsesc unite atât forme de venerație oficiale aduse Fecioarei, pe care teologia și liturghia bizantină le exprimă în mod magistral[9], cât și elemente ce aparțin evlaviei populare, tot mai amplificate față de Maica Domnului în secolul al VI-lea.

Însă momentul care a consacrat-o definitiv pe Fecioara Maria ca protectoare a Constantinopolului a fost asediul cetății din august 626 al avarilor și al aliaților lor, perși[10]. Dacă până atunci evlavia arătată Sfintei Fecioare era subiectul unor mărturisiri de credință, al aspirațiilor spre protecție și desăvârșire, precum și al actelor de evlavie arătate atât de elite, cât și de popor, din acest moment Maica Domnului intervine concret în apărarea Cetății sale, într-un moment de criză. Această intervenție miraculoasă și-a găsit consacrarea admirabilă în Imnul Acatist, atribuit patriarhului Serghie I al

---

[8] F.C. Corippus, *In laudem Iustini Augusti minoris*, vol. II, p. 95.

[9] A se vedea: Ermanno M. Toniolo, „La fede della Vergine Theotokos secondo la liturgia bizantina", în: *Come vivere il cammino di fede con Maria*, Ermanno M. Toniolo (ed.), coll. *Fine d'anno con Maria*, 8, Centro di Cultura Mariana „Madre della Chiesa", Roma, 1990, pp. 162–187.

[10] Leena Mari Peltomaa, „Role of the Virgin Mary at the Siege of Constantinople in 626", în: *Scrinium*, 5, 1 (2009), pp. 284–299.

Constantinopolului[11], care dă expresie cel mai bine legăturii privilegiate dintre Sfânta Fecioară și Orașul său. Această relație l-a determinat pe bizantinologul britanic Cyril Mango să afirme că încă din timpul guvernării marelui Justinian (527-565) Constantinopolul a devenit „fieful terestru al Născătoarei de Dumnezeu"[12].

Dincolo de sinceritatea invocării ajutorului Maicii Domnului de o lume complet bulversată de iminența distrugerii, acest imn reprezintă și semnul legăturii directe dintre istoria profană și memoria liturgică a Bisericii. În acest spațiu istoria profană se reconfirmă pe sine ca istorie sfântă prin faptul că este racordată la ritmurile Scripturii și ale credinței. Această viziune are și un dublu sens, prin care nu doar Scriptura îmbogățește istoria, ci și istoria poate oferi sensuri noi unor locuri și teme ale Scripturii. Printr-o astfel de raportare tot ce s-a consumat la nivelul istoriei sfinte își găsește o mai limpede confirmare și împlinire în momentele de criză ale istoriei profane bizantine, în care Dumnezeu intervine în viața poporului său, prin ajutorul Sfintei Fecioare. În spiritul bine cunoscutei iconomii divine, în care Maica Domnului a jucat un rol covârșitor, ea își asumă pe mai departe guvernarea Constantinopolului în numele Fiului său.

În *Proemium*-ul rostit la acest imn acatist, Theodor Syncellus, unul din martorii oculari ai asediului avar, amintește că toate „minunile și semnele pe care Maica Domnului le face pentru Orașul său le împlinește prin iubirea de oameni a lui

---

[11] Unii acreditează ideea că adevăratul autor al Imnului Acatist ar fi Roman Melodul. A se vedea și A. Cameron, „The Theotokos in sixth-century Constantinople", p. 86.

[12] Acest fapt se datora în primul rând impunătoarelor basilici Blachenre și Chalkoprateia închinate Sfintei Fecioare, care alături de Catedrala Sfintei Sofia împodobeau cerurile Constantinopolului, minunilor pe care Maica Domnului le-a făcut pentru Orașul său și mai ales evlaviei oficiale și populare din jurul ei. Citare din Andreas Külzer et alii (eds.), *Presbeia Theothokou: The Intercessory Role of Mary across Times and Places in Byzantium (4th-9th Century)*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften., Wien, 2015, p. 16.

Dumnezeu"[13]. Prin această minune, omul poate vedea semnul prezenței lui Dumnezeu și poate avea confirmarea că „cea mai bună apărare este strâns legată de asumarea puternică a credinței, evident ortodoxă"[14]. De fapt, istoria veche se retrăiește prin istoria recentă și capătă sens prin credința că de fapt marea victorie a Domnului în istorie este întruparea din Fecioara Maria, pe care și Imnul Acatist o glorifică. Pășind mai departe pe terenul solid al ortodoxiei credinței putem spune că o premisă a victoriei poporului constantinopolitan în fața încercărilor istoriei stă în respectarea dogmei care o recunoaște pe Fecioara Maria drept Născătoare de Dumnezeu. De altfel, dacă o minune este percepută ca o lucrare a filantropiei divine, minunea salvării Constantinopolului din asediul avarilor este rezultatul întrupării Domnului din Sfânta Fecioară.

Dacă în mod curent împăratul guverna imperiul și poporul din Cetate în numele lui Dumnezeu, Maica Domnului era cea căreia i s-a încredințat de fapt protecția Constantinopolului, atunci când suveranul - în cazul nostru Heraclie - era plecat în război. Indicând prezența lui Dumnezeu, Maica Domnului devine semnul concret al purtării Lui de grijă pentru toți cei care îi caută mijlocirea. Astfel, Constantinopolul este în această ipostază „orașul lui Dumnezeu" și „Cetate a Sfintei Fecioare", sub a cărei protecție se află[15].

Așa cum Theodor Syncellus spune în omilia sa, Sfânta Fecioară a ridicat un „zid de protecție" spirituală pentru poporul său, ή τείχος, transpus între poporul său și barbari, devenind astfel „zidul cel nebiruit al împărăției", așa cum o numește și Imnul Acatist[16]. Este interesant de remarcat și

---

[13] L.M. Peltomaa, „Role of the Virgin Mary at the Siege of Constantinople in 626", p. 288.

[14] L.M. Peltomaa, „Role of the Virgin Mary at the Siege of Constantinople in 626", p. 288.

[15] L.M. Peltomaa, „Role of the Virgin Mary at the Siege of Constantinople in 626", pp. 290–291.

[16] L.M. Peltomaa, „Role of the Virgin Mary at the Siege of Constantinople in 626", p. 291.

faptul că întreaga procesiune de rezistență în fața pericolului a patriciului Bonos și a patriarhului Serghie I al Constantinopolului (610-638), împreună cu tot poporul rămas în Cetate s-a făcut pe zidurile orașului, dublate acum de zidul spiritual ridicat de Sfânta Fecioară, care și-a asumat rolul de „campioană pentru acest oraș”[17].

În acest spațiu protectiv, Maica Domnului oferă poporului perspectiva împlinirii sale, atât în vreme de război, cât și în vreme de pace, devenind astfel matricea în care lumea Bizanțului se dezvolta și își căuta împlinirea.

Trecând la generația următoare de părinți și imnografi ai Bisericii, care preia modelele de venerație anterioare aduse Maicii Domnului și le amplifică, dându-le note de veritabilă teologie politică, Sfântul Andrei, Episcopul Cretei (660-740) este, de departe exponentul cel mai reprezentativ. După călugăria la Ierusalim, Andrei a cunoscut atmosfera premergătoare crizei iconoclaste din capitala bizantină în calitatea sa de diacon al Catedralei Sfânta Sofia[18]. În atmosfera religioasă și politică complexă din Constantinopol, Andrei a asimilat evlavia pe care bizantinii o închinau Sfintei Fecioarei și rolul ei în iconomia politică și socială a împărăției. Sfântul Andrei nu rămâne doar la nivelul preluării unor formule de teologie mariană deja consacrate, ci formulează câteva teme foarte importante, precum: ființa fără pată, adormirea și ridicarea cu trupul la cer, regalitatea și intercesiunea Mariei. Importanța teologiei mariane a acestui părinte a fost un argument solid în citarea lui ca sursă de către papa Pius al IX-lea în promulgarea dogmei imaculatei concepții a Sfintei Fecioare[19].

---

[17] L.M. Peltomaa, „Role of the Virgin Mary at the Siege of Constantinople in 626”, p. 293.

[18] Luigi Gambero, *Mary and the fathers of the church : the Blessed Virgin Mary in patristic thought*, trad. Thomas Buffer, Ignatius Press, San Francisco, 1999, p. 391.

[19] Martin Jugie, „Saint André de Crète et l’Immaculée Conception”, în: *Revue des Etudes Byzantines*, 82 (1910), pp. 129–133.

Indiferent de vârsta la care Sfântul Andrei a scris Canonul cel Mare, după unii cercetători, în timp ce se afla Constantinopol, ca delegat al patriarhului Theodor al Ierusalimului și participant la Sinodul al VI-lea ecumenic din anul 681[20], după alții imediat după hirotonia sa ca Arhiepiscop al Cretei, texte din canon poartă ecoul marilor victorii bizantine de la Cizic, împotriva arabilor din anul 678 sau cea din 711 de la Constantinopol și reafirmă legătura privilegiată dintre Fecioara Maria și Oraș.

Revenind însă la ideea regalității Sfintei Fecioare și a relației sale cu Constantinopolul, aceasta este exprimată cu foarte multă claritate și convingere într-un imn din lucrarea sa cea mai cunoscută, Canonul cel Mare[21]. În această lucrare imnografică unică în peisajul spiritual al Răsăritului creștin, Sfântul Andrei oferă o excelentă probă asupra felului în care prezența Fecioarei Marei și a rolului ei protector asupra Constantinopolului se simțea în lumea bizantină din zorii crizei iconoclaste. *Theotokion*-ul este pus la încheierea celor 9 cântări ale Canonului[22], ca o concluzionare a faptului că întreg parcursul anevoios, arid și nu de puține ori descura-

---

[20] Athanasios Glaros, „Μέγας Κανών", în: *Μεγάλη Ορθόδοξη Χριστιανική Εγκυκλοπαίδεια, Στρατηγικές. Εκδόσεις*, 9 (2013), pp. 422–423.

[21] Jacques-Paul Migne, *Patrologiae cursus completus, series graeca*, vol. 97, Paris, 1865, pp. 1361–1364.

[22] Canonul de pocăință al Sfântului Andrei Cretanul este rostit așa cum se știe în patru stări în primele zile din săptămâna I-a a Postului Mare și integral în miercurea din săptămâna a V-a Postului, cunoscută ca Denia Canonului cel Mare. A se vedea Makarios Simonopetritul, *Triodul explicat: mistagogia timpului liturgic*, trad. Ioan I Ică, III, Deisis, Sibiu, 2008, pp. 237–239; 318. Prezența la fiecare oficiul liturgic ortodox de seară sau de dimineață a acestui imn Θεοτοκίον vine să întărească și mai mult învățătura Bisericii despre Maica Domnului, în special după Conciliul al III-lea ecumenic de la Efes din anul 431. Cu timpul tematica acestui imn liturgic, axată în special pe elementele mariane precum: pururea fecioria Mariei și nașterea Fiului lui Dumnezeu s-a îmbogățit cu alte forme de venerare și de evlavie legate de durerea Maicii Domnului la picioarele Crucii și a atins desăvârșirea prin cele 8 Dogmatici ale glasurilor care ilustrează într-o superbă bogăție de imagini și simboluri dogma mariană.

jant al pocăinței creștine își găsește împlinirea în eforturile de mijlocire și ocrotire ale Maicii Domnului[23].

> Cetatea ta păzește-o, Preacurată Născătoare de Dumnezeu; că atâta vreme cât întru tine cu credință stăpânește, întru tine se și întărește; și prin tine biruind toată năvala o întoarce pe vrășmași îi supune, iar pe supușii ei îi îndreaptă.
>
> Τὴν Πόλιν σου φύλαττε, Θεογεννῆτορ ἄχραντε, ἐν σοὶ γὰρ αὕτη, πιστῶς βασιλεύουσα, ἐν σοὶ καὶ κρατύνεται, καὶ διὰ σοῦ νικῶσα, τροποῦται πάντα πειρασμόν, καὶ σκυλεύει πολεμίους καὶ διέπει τὸ ὑπήκοον[24].
>
> Urbem tuam serva, Dei genitrix intemerata; in te siquidem fidelite regnat, ac in te firmatur, tuaque victrix opera, tentationem omnem fugat, hostesque predatur ac moderatur subjectos.

Revenind la cântarea închinată Maicii Domnului, protectoarea Constantinopolului, care încheie Canonul cel Mare, putem spune că ea se deosebește fundamental de toate celelalte imne mariane. Accentul cade nu pe afirmarea dogmelor mariane - deși Fecioarei îi este subliniată de la bun început calitatea esențială de Născătoare de Dumnezeu -, ci pe relația ei cu Orașul și cu lumea bizantină, cu guvernarea societății și cu elementele de cultură a loialității. Toate aceste referiri sunt premise ale împlinirii lumii, în orizontul istoriei sacre. Încă odată acest imn ne oferă proba că, în marea imnografie a Bisericii, istoria sacră și istoria profană se întâlnesc și marchează împreună destinul lumii bizantine, eternizându-l.

Deschiderea acestui imn se face prin imperativul adresat Maicii Domnului de a păzi Constantinopolul, numit aici „Cetatea ta”, „Τὴν Πόλιν σου”. Suntem deja în momentul istoric în care Constantinopolul este considerat pe deplin

[23] Pentru versiunea în limba română am folosit Andrei Cretanul, *Canonul cel Mare. Alcătuire a Sfântului Andrei Cretanul*, trad. Bartolomeu Anania, Renaşterea, Cluj-Napoca, 2004, p. 24.

[24]

ca fiind, „Orașul Născătoarei de Dumnezeu”, «πόλις τῆς Θεοτόκου». Acest fapt se datorează spectaculoasei evoluții pe care a avut-o evlavia închinată Sfintei Fecioare, care practic în doar două secole a schimbat complet morfologia spirituală a Constantinopolului. De exemplu, până la Sinodul ecumenic de la Efes din anul 431, capitala bizantină nu avea nicio biserică închinată Maicii Domnului, iar primul lăcaș de cult dedicat ei, cu certă confirmare arheologică a fost construit doar în anii 450-460. O anumită reticență a veacurilor trecute se resimțea în istoria bizantină așa încât, doar în timpul domniei împăratului Justinian (527-565), Maica Domnului este ridicată la calitatea de „patroană a Constantinopolului”[25].

Textul Sfântului Andrei Cretanul asumă toată tradiția deja consacrată a legăturii privilegiate dintre Sfânta Fecioară Maria și Constantinopol, în care se regăsesc atât elementele istoriei profane, victoriile atribuite sfintei împotriva perșilor, avarilor și arabilor, precum și evlavia tot mai mare care se trăia în capitala de pe Bosfor. La aceasta trebuia să se adauge în mod obligatoriu și rapida dezvoltare a cultului Sfintei Fecioare, care s-a îmbogățit cu multe zile de prăznuire și o biografie tot mai bogată a Maicii Domnului, dar și cu altare și biserici impunătoare, care se aflau sub patronaj imperial, cum este cazul bisericilor Blacherne și Chalkoprateia.

Cu siguranță, referirea la Maica Domnului - protectoare a Orașului - din textul Canonului cel Mare se făcea și în strânsă legătură cu evlavia asumată public de împărat în acest moment. În ziua în care Canonul cel Mare era cântat în biserică, împăratul purta în propriile sale mâini icoana Maicii Domnului Hodighitria de la biserică spre palat, unde stătea până în marțea înjumătățirii Postului, când era din nou purtată în procesiune spre biserică[26]. Practic, de la Justinian și până la izbucnirea crizei iconoclaste aproape fiecare împărat a scris o pagină de evlavie personală închinată Maicii

[25] A. Külzer et alii (eds.), *Presbeia Theothokou*, p. 21.
[26] A. Glaros, „Μέγας Κανών”, p. 423.

Domnului. Toate marile sărbători erau prezidate public de împărați, care impuneau astfel și locuitorilor o anumită atitudine și evlavie oficială.

În această atitudine a basileilor se regăsesc împletite atât aspecte ce țin de evlavia publică a lor, cât și de cea privată, dar care reunite în persoana împăratului devin elemente ale ritualului public de preamărire a împărăției păzite de Dumnezeu și de Sfânta Fecioară. De altfel, binomul Christos – Maica Domnului, întărit prin definițiile sinoadelor III, IV și V ecumenice, care limpezea și mai mult dogma hristologică devenea imaginea fidelă a raportului dintre constituția religioasă oficială bizantină și loialitatea tuturor supușilor. Prezența protectoare a Sfintei Fecioare Maria în lumea constantinopolitană asigura nu doar siguranța externă a cetății, deși cum am văzut anterior, în mod simbolic Maica Domnului devine zidul spiritual interpus între locuitorii orașului și lumea barbară din afara ei, ci și o anumită atmosferă de loialitate internă. Guvernarea a avut mult de câștigat în termenii controlului social de pe urma cultului închinat Maicii Domnului și pe care l-a transformat într-o garanție specială a siguranței Constantinopolului[27]. De fapt, dând rezistență societății bizantine, religia în general și evlavia arătată Sfintei Fecioare în special sunt mecanisme necesare prin care aceasta poate fi direcționată spre un anume scop sau ethos[28]. Nu doar societatea se omogenizează și se liturgizează, ci și împăratul este investit tot mai mult cu un simbolism religios, devenind garantul bunului mers al lumii, care trebuia să i se supună lui și lui Dumnezeu.

Continuarea *Theotokion*-ului dezvoltă și mai mult termenii guvernării și ai misiunii politice a Constantinopolului. Paza și protecția Fecioarei invocată la început se cer însoțite de un anumit comportament, care să ilustreze fidelitatea în credință atât față de sfânta protectoare și prin extensie față de împărat.

---

[27] A. Cameron, „The Theotokos in sixth-century Constantinople”, p. 99.
[28] A. Cameron, „The Theotokos in sixth-century Constantinople”, p. 107.

„Că atâta vreme cât întru tine cu credință stăpânește, întru tine se și întărește" este fragmentul care deschide și mai mult perspectiva asupra faptului că actul guvernării sau al stăpânirii (βασιλεύουσα) se consumă în spațiul credinței pe care îl garantează Maica Domnului. Fecioara creează în mod simbolic un spațiu al vieții și al guvernării, în care atât atitudinea politică a împăratului, cât și a supușilor trebuie să se reconfirme în credința pe care o arată Sfintei. Din această perspectivă succesul viitor al stăpânirii și al consolidării acesteia depind de fidelitatea în credință arătată Maicii Domnului. „Prin această idee a medierii se deschide și mai mult perspectiva unei totale uniuni între trup și suflet, ultima garanție posibilă a uniunii societății și a protecției", spune Averil Cameron[29].

Stăpânirea βασιλεύουσα, adică exercitarea mandatului de a împărăți pe care suveranul îl face în numele și din încredințarea lui Dumnezeu are ca efect în primul rând întărirea autorității interne și a puterii. Prin întărire κρατύνεται putem înțelege aici parcursul Constantinopolului, al împăratului și nu în ultimul rând al lumii bizantine de a deveni cu adevărat stăpâni ai lumii încredințate lor de Dumnezeu, de a se ridica la această demnitate și cinste pe care însăși Fecioara Maria le garantează. Puse într-o cheie temporală, atât *stăpânirea* cât și consolidarea acesteia sunt realități potențiale la care se poate ajunge doar dacă poporul și împăratul rămân în spațiul credinței și al evlaviei arătate Sfintei Fecioare.

Regalitatea Fecioarei, ca „stăpână a cerurilor" și regalitatea Constantinopolului se oglindesc reciproc într-o armonie în care atât lumea cerească, cât și cea pământească trebuie să trăiască, respectând cu sfințenie ierarhiile și mai ales voia lui Dumnezeu și pe trimisul acestuia. În acest sens poetul latin Venantius Fortunatus în poemul său *„In Laudem Mariae"*, scris la sfârșitul veacului al VI-lea vorbește despre Sfânta Fecioară ca *regina superno*[30], căreia îi aduc cinstire în ceruri apostolii,

---

[29] A. Cameron, „The Theotokos in sixth-century Constantinople", p. 108.
[30] A. Cameron, „The Theotokos in sixth-century Constantinople", p. 99.

profeții, patriarhii și toate națiunile și a cărei domnie din ceruri se oglindește în domnia pământească a Constantinopolului și a împăratului, căruia la fel toți supușii trebuie să îi aducă cinstire.

„Și prin tine biruind, toată năvala o întoarce, pe vrășmași îi supune" este confirmarea istorică a victoriilor pe care bizantinii le-au pus pe seama Maicii Domnului. Textul confirmă că memoria istorică transmisă nouă prin intermediul Bisericii și al imnografiei lasă posterității mărturia tensiunilor existente dintre lume și pronia divină, dintre destinul fragil al omului și stabilitatea pe care o dă încrederea în ocrotirea lui Dumnezeu.

Și în această ipostază Fecioara Maria este „zidul împărăției", care poartă în numele poporului său victoriile împotriva barbarilor, care zguduiau din temelii împărăția. La fel cum în Vechiul Testament, Dumnezeu își asumă în numele poporului său luptele și victoriile în drumul spre Țara Făgăduinței și aici, Maica Domnului este cea care poartă victoriile, „alungă taberele vrăjmașilor" și deschide perspectiva supunerii neamurilor păgâne. Încă din timpul împăratului Heraclie (610-648) eficacitatea Maicii Domnului ca „sfânta luptătoare" este un fapt istoric de necontestat și acest lucru este confirmat și de textul din canon. Poporului nu îi rămâne decât să recunoască ajutorul primit din partea Maicii Domnului și să își continue viața în respect față de pronia divină și în loialitate față de împărat, trimisul lui Dumnezeu.

Supunerea vrăjmașilor reprezintă șansa ca aceștia să descopere credința în Dumnezeu, să se plece încă odată în fața măreției Constantinopolului și să înțeleagă că nu este în interesul nimănui să lupte împotriva Maicii Domnului. Indirect, această lecție trebuie să disciplineze și mai mult poporul. Textul vine să arate și faptul că descurajează, orice pornire războinică σκυλεύει πολεμίους, subliniind aici și deficitul de loialitate pe care nu de puține ori locuitorii Constantinopolului l-au arătat față de împărați, subscriind

prea ușor la trădări și uzurpări de tot felul. Este un impuls de a-i dezarma pe toți care se pornesc în vreun fel sau altul cu război asupra Orașului.

Punctul final al acestui remarcabil text liturgic se concentrează spre cei care formau masa cetățenilor Constantinopolului. Dacă Orașul este pus sub protecția Maicii Domnului, garanta liniștii sociale și a bunei guvernări, care își împlinește scopul, dacă victoriile împotriva vrășmașilor sunt semnul purtării ei de grijă, poporul este chemat să răspundă cu probe clare ale evlaviei și loialității.

„Iar pe supușii ei îi îndreaptă” reprezintă încheierea și punctul spre care converg toate aceste acțiuni mijlocitoare și protectoare ale Maicii Domnului pentru poporul său. Toată această pedagogie divină perfect ilustrată în acest imn al Sfântului Andrei Cretanul trebuie să ducă la o mai bună articulare a corpului social în jurul împăratului și a Maicii Domnului, cea mai importantă protectoare a Cetății. Moderarea exceselor poporului supus al Constantinopolului reprezintă o garanție că ierarhia politică, care o ilustrează de fapt pe cea cerească va rămâne stabilă, fiind în permanență subiectul atenției și îndreptării venite din partea Sfintei Fecioare.

În acest moment supunerea vrășmașilor, ca instrument al pedagogiei divine și îndreptarea supușilor ca semn al purtării de grijă a Maicii Domnului sunt garanții că lumea Bizanțului își urmează împlinirea ei atât în planul istoriei, cât și în planul veșniciei.

Toate aceste realități istorice pe care le putem desprinde din lectura *Theotokion*-ului din Canonul cel Mare al Sfântului Andrei Cretanul ne arată evlavia unei lumi, care își gândea istoria, prezentul și viitorul în strânsă legătură cu Dumnezeu și care știa că lumea în care trăiește poate fi desăvârșită prin credință față de Maica Domnului și prin loialitate.

Ortodoxia lui Artabasdos: un calcul politic?

Aniela Siladi

Abstract**:** The image of Artabasdos offered by the sources dealing with the Byzantine iconoclasm of the 8th century, has nuances that cover a very wide spectrum: from the faithful ally of Leo III, to the usurper of Constantine V and the benevolent emperor. believer, defender of orthodoxy. The present study aims to analyze two episodes of Artabasdos' career and to try to determine to what extent his orthodoxy, claimed by some chroniclers, was a real one or a political calculation.
Keywords: Artabasdos, iconoclasm, iconodulia, tradition, civil war, 8th century.

Primele decade ale secolului al VIII-lea. Constantinopol. „Douăzeci de ani de anarhie"[1]. Veacul începea sub cele mai nefaste auspicii: tronul imperial era nesigur, teritoriile bizantine erau atacate sistematic de noii inamici din Răsărit, arabii musulmani, legăturile cu părțile apusene ale Imperiului erau deosebit de fragile. Începând cu a doua jumătate a secolului precedent, instabilitatea politică și invaziile bulgare, avare, slave și arabe se traduceau în reorganizarea peisajului etnic al Imperiului: populația din teritoriile cucerite sau amenințate de război migra spre zonele sigure, iar teritoriile recucerite de bizantini se cereau

[1] Walter Emil Kaegi, *Byzantine military unrest, 471-843: an interpretation*, Hakkert, Amsterdam, 1981, p. 209.

repopulate, fie cu prizonieri de război, fie cu creștini plecați din zonele recent ocupate de inamici[2]. Capitala însăși fusese ținta unor atacuri majore, iar lupta pentru supraviețuirea Imperiului își găsea un pandant în exasperantele luptele interne pentru putere[3]. Legăturile dinastice nu mai puteau garanta domnia unui candidat la tron; după ce Heraclius (610-641), Constans II (641-668) și Constantin IV (668-685) avuseseră domnii lungi, cu alungarea lui Justinian al II-lea începe o perioadă extrem de agitată în care pe tronul Constantinopolului se perindă șase împărați într-un ritm amețitor.

Metoda cea mai obișnuită de accedere la coroana de basileu era uzurparea puterii. Leon al III-lea ajunge împărat în 717, în urma unei revolte împotriva lui Teodosie al III-lea (715-717), ajutat fiind de Artabasdos[4], strateg al themei Armeniakon. Acest din urmă personaj va face obiectul studiului de față, mai precis, vom încerca să determinăm care era poziția lui față de politica iconoclastă dusă de împărații Isaurieni, având în vedere că mare parte dintre sursele care îl menționează, vorbesc despre el ca despre un ortodox. Analiza va avea în vedere două episoade din cariera sa militară.

---

[2] Peter Charanis, „Ethnic Changes in the Byzantine Empire in the Seventh Century", în: *Dumbarton Oaks Papers*, 13 (1959), Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University, pp. 23–44; Wolf Liebeschuetz, „The Refugees and the Evacuees in the Age of Migrations", în: *The construction of communities in the early Middle Ages: texts, resources and artefacts*, Richard Corradini et alii (eds.), coll. *Transformation of the roman world* 12, Brill, Leiden; Boston, 2003, pp. 75–79.

[3] Warren Treadgold, „The Struggle for Survival (641-780)", în: *The Oxford History of Byzantium*, Cyril Mango (ed.), Oxford University Press, New York, 2002, pp. 129–152.

[4] Există o serie de variante ale grafiei acestui nume. Am ales transliterarea folosită în traducerea în limba română a *Cronografiei* Sfântului Teofan Mărturisitorul, aparținând lui Mihai Țipău – pentru referințe, vezi *infra*, n. 9.

1. Primul episod: Niceea 727

Să vedem în primul rând, care erau circumstanțele în care Artabasdos își face apariția pe scena istorică.

Leon al III-lea venise la putere în anul 717, iar Artabasdos era mâna lui dreaptă, cel care i-a oferit un important sprijin militar în calitatea sa de comandant al themei Armeniakon[5]. În schimbul ajutorului, Artabasdos a fost inclus în cele mai înalte sfere ale puterii, colaborarea cu Leon devenind o alianță puternică: Leon îi promisese mâna fiicei sale, Anna, comanda themei Opsikionului[6] și titlul de *kuropalates*; acest rang, al treilea ca importanță în Imperiu, putea să îi legitimeze pretenția la tronul imperial[7], fiind acordat în special membrilor familiei imperiale[8]. Desfășurarea evenimentelor care au dus la înscăunarea lui Leon nu fac obiectul acestui studiu, prin urmare vom trece la un episod menționat de Sfântul Teofan Mărturisitorul în *Cronografia* sa, petrecut în timpul domniei lui Leon al III-lea: asediul arab al Niceei[9].

---

[5] Leslie Brubaker, John F. Haldon, *Byzantium in the iconoclast era c. 680-850: a history*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011, p. 73.

[6] Georgije Ostrogorski, *History of the Byzantine state*, trad. Joan Hussey, 10, Rutgers University Press, New Brunswick, N.J., 2009, p. 155.

[7] Legătura cu succesiunea la tron a devenit una reală atunci când Justinian a acordat acest titlu nepotului său, viitorul Justinian al II-lea – vezi Paul Niaves, Alexis G. Savvides, „Artabasdos", în: *Encyclopaedic prosopographical lexicon of Byzantine history and civilization*, Alexis G. Savvides, Andrew Hendry (eds.), vol. II, Brepols, Turnhout, 2009, p. 1157. În *Tratatul lui Filoteos*, din 899, în listele ierarhice, *kuropalates* figurează imediat după nobilisim și cezar: pentru textul tratatului vezi Nikolaos Antōniu Oikonomidēs, *Les listes de préséance byzantines des IXe et Xe siècles: introduction, texte, traduction et commentair*, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1972, pp. 65–235.

[8] Warren T. Treadgold, *The Byzantine revival, 780-842*, Stanford University Press, Stanford CA, 1988, p. 462.

[9] Asediul e menționat în patru surse: Teofan Mărturisitorul, *Cronografia*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 7, trad. Mihai Țicău, Basilica, București, 2012, pp. 389–390; Nicephorus, *Short history*, coll. *Dumbarton Oaks Texts* 10, trad. Cyril A. Mango, Dumbarton Oaks, Research Library and Collection, Washington, D.C., 1990, pp. 130–131; Aphram

Relatarea lui Teofan conține un moment deosebit de interesant: „Un anume Constantin, scutier al lui Artabasdos, a văzut o icoană a Născătoarei de Dumnezeu și, luând o piatră, a aruncat-o în ea sfărâmând-o; iar când a căzut, a călcat pe ea”[10]. Avem de-a face cu o acțiune spontană pe care Stephen Gero o numește „singura instanță de iconoclasm militar din această perioadă”[11], de care se face responsabil un soldat sub directa comandă a lui Artabasdos; acest incident demonstrează că în rândul armatei thematice a Opsikionului, venite să protejeze Niceea, existau tendințe iconoclaste, care însă nu garantează că întreaga armată era în asentimentul scutierului Constantin[12].

Gestul scutierului este semnificativ pentru că deschide două fronturi pentru analiză. În primul rând, care era atitudinea lui Artabasdos, superiorul lui Constantin, față de zdrobirea icoanei? S-ar putea oare afirma că acesta își ținea ascunsă aplecarea spre cultul icoanelor, fiind mult prea sus în ierarhia Imperiului și mult prea aproape de persoana împăratului pentru a putea să se manifeste?

Barsaum, *Anonymi auctoris Chronicon ad annum Christi 1234 pertinens*, coll. *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 81–82, ediție de Jean Baptiste Chabot, Secrétariat du CSCO, Louvain, 1974, pp. 241–242., asediul durează patruzeci de zile și are loc în 729; în cronica lui Mihail Sirianul (Michel le Syrien, *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche,(1166-1199).*, vol. II, trad. Jean-Baptiste Chabot, Ernest Leroux, Paris, 1901, p. 502.), asediul durează tot patruzeci de zile, dar rezultatul este complet diferit: „romanii au fugit în bărci, iar <arabii> au luat cetatea și au devastat-o”. Izvoarele arabe nu vorbesc despre această campanie, poate din cauza eșecului ei. Vezi și Leif Inge Ree Petersen, *Siege warfare and military organization in the successor states, 400-800 AD Byzantium, the West and Islam.*, coll. *History of warfare* 91, ediție de K. de Vries, Brill, Leiden, 2013, pp. 710–711.

[10] T. Mărturisitorul, *Cronografia*, p. 389.

[11] Stephen Gero, *Byzantine iconoclasm during the reign of Leo III: with particular attention to the oriental sources*, coll. *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 41, Louvain, 1973, p. 96.

[12] Walter Emil Kaegi, „The Byzantine Armies and Iconoclasm”, în: *Byzantinoslavica*, XXVII (1966), p. 53.

Trecuseră zece ani de la accederea la tron a lui Leon și, conform lui Teofan Mărturisitorul, basileul începuse de curând să își facă orientarea iconoclastă cunoscută[13]. Artabasdos era tot de puțin timp ginerele împăratului (se căsătorise cu Anna în 719[14]) și deținea rangul de *kuropalates*. Era legat, așadar, de împărat prin legături de rudenie și politice. Pe lângă realitatea politică, Teofan, care exaltă ortodoxia lui Artabasdos în pasajele referitoare la revolta sa de mai târziu, nu ne spune absolut nimic despre poziția lui din acel moment.

Dacă era însă iconoclast, fapt cerut – dar încă nu impus – de direcția politicii religioase a lui Leon, atunci ortodoxia afișată în timpul luptei pentru tron din 741-743 și lăudată de sursele rămase, avea o componentă mult mai pronunțat politică sau strategică decât teologică. Ortodoxia lui Artabasdos era menită să atragă loialitatea celor rămași iconoduli și să legitimeze preluarea puterii. Comitele themei Opsikion putea să revendice puterea în baza legăturii dinastice și în virtutea faptului că preluase controlul capitalei, inima Imperiului; pe lângă aceste două aspecte, uzurparea putea fi justificată în plan meta-istoric, pentru că ortodoxia îi dădea dreptul să înlăture un eretic. Constantinopolul era centrul unui Imperiu creștin, a cărui supremație era menținută în mentalul bizantin de dreapta credință a locuitorilor lui, fapt care pretindea la rândul lui ca împăratul, capul Imperiului, să fie și el drept-credincios.

În al doilea rând, relatarea lui Teofan aduce în discuție ideea victoriei bineplăcute lui Dumnezeu și a revendicării adevăratei credințe de la tradiția Bisericii. Recursul la tradiție pentru a demonstra validitatea pretenției de ortodoxie era un instrument folosit în mod curent. În secolul al VIII-lea, iconoclaști și ortodocși deopotrivă și-au argumentat pozițiile teologice prin apelul la tradiție: și unii și ceilalți puteau invoca

[13] T. Mărturisitorul, *Cronografia*, p. 388.

[14] Michel Kaplan, *La chrétienté byzantine: du début du VIIe siècle au milieu du XIe siècle : images et reliques, moines et moniales, Constantinople et Rome*, coll. *Regards sur l'histoire* 116, Sedes, Paris, 1997, p. 95.

o tradiție de la care să se revendice. Existau precedente ale refuzului mai răspicat sau mai moderat al cultului icoanelor, așa cum existau la fel de multe cazuri ale utilizării acestora în cultul public și privat. Însă în 727, când romeii repurtează o victorie împotriva arabilor la Niceea, tradiția în cauză este aceeași, atât pentru iconoclaști, cât și pentru iconoduli. Să detaliem:

Pe de o parte, avem un iconoclast care pune în practică ideea revoltei împotriva icoanelor, iar a doua zi cade în luptă, dar cetatea este salvată. Pe de altă parte pentru iconoduli, victoria se datorează protecției oferite de icoanele celor 318 Sfinți Părinți ai primului Sinod Ecumenic, aflate în biserica principală[15]. Prezența acestor imagini este atestată de o mențiune care apare într-o scriere din secolul al VIII-lea, aparținând călugăriței anglo-saxone Huneberc din Heidenheim; aceasta relatează călătoria Sfântului Willibald, episcop de Eichstatt, în Țara Sfântă. Aflat pe drumul de întoarcere din pelerinaj, prelatul se oprește în capitala themei Opsikion tocmai în anul 727: „(…) și a venit apoi la orașul Niceei, în care împăratul Constantin a ținut un sinod la care au fost de față trei sute optsprezece episcopi (…) și în (biserică) erau imaginile episcopilor care au fost acolo, la sinod”[16].

Pentru tabăra iconoclastă, moartea lui Constantin putea fi pusă între paranteze. El moare apărând cetatea, la datorie – Teofan însuși îl numește „soldat viteaz” – așadar, ceea ce

---

[15] Deși Teofan menționează că icoanele erau cinstite înăuntrul bisericii, Mark Whittow, *The making of Orthodox Byzantium, 600-1025*, Macmillan, Basinstoke, 1996, pp. 139–140., vorbește despre o procesiune cu aceste icoane pe zidurile cetății, fără să ofere sursa acestei informații. Funcția apotropaică a icoanelor și purtarea lor în procesiune erau deja atestate (vezi Ernest Kitzinger, „The Cult of Images in the Age before Iconoclasm”, în: *Dumbarton Oaks Papers*, VIII (1954), pp. 83–150; în special pp. 111-112.) afirmația lui Whittow este, așadar, plauzibilă.

[16] Hugeburc, *Vita Willibaldi episcopi Eichstetensis: il vescovo Willibald e la monaca Hugeburc: la scrittura a quattro mani di un'esperienza odeporica dell'VIII secolo*, coll. *Per Verba* 28, ediție de Mario Iadanza, Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini, Firenze, 2011, p. 40.

primează este *gestul* lui. Zdrobirea icoanei Născătoarei Maria putea fi văzut ca gestul salvator de care era nevoie: idolatria fusese nimicită, deci Dumnezeu Își arăta mulțumirea și răsplătea armata cu o izbândă. Ei erau adevărații moștenitori ai tradiției Sfinților Părinți de la Niceea, pentru că adevărata lor credință își arătase roadele.

La fel de legitimă putea să fie interpretarea iconodulă a evenimentului: Constantin murise *din cauza* gestului său necugetat, iar paralela dintre sfărâmarea cu o piatră a chipului sfânt și rana mortală pricinuită tot de o piatră nu avea cum să scape cititorilor lui Teofan (și nici martorilor oculari). Teofan inserează în relatare visul avut de soldatul Constantin, în care Fecioara Maria îi prevestea moartea: „Ai văzut ce lucru viteaz mi-ai făcut? Cu adevărat fapta se va întoarce împotriva propriului tău cap”[17]. Moartea lui de a doua zi este „răsplata vrednică de lipsa sa de evlavie”.

Pentru ortodocși, rezistența armatei se datora rugăciunilor de mijlocire înălțate de Sfinții Părinți ai Primului Sinod, ale căror „venerabile imagini (sunt) cinstite de către cei care cugetă ca ei”. Iconofilii erau, deci, într-un cuget cu acești mari sfinți, erau urmașii lor de drept, erau cei care primiseră și păstraseră neatinsă *tradiția*. Poate că în acest punct forțez interpretarea unor rânduri scrise de Teofan după Sinodul din 787, dar sunt de părere că iconodulii din Niceea ar fi putut privi astfel lucrurile.

Unde se situează Artabasdos în această situație? Tăcerea surselor nu ne ajută. Din cele patru surse care vorbesc despre acest asediu, doar cele bizantine îl menționează pe comitele Opsikionului, dar nici una nu precizează loialitatea lui față de o tabără sau alta; Artabasdos „devine” iconodul abia atunci când își orchestrează ascensiunea la tron, contestând dreptul lui Constantin V.

Dacă privim din unghi politic, șansele ca Artabasdos să fi fost fie neutru, fie iconoclast sunt considerabile: în calitatea

[17] T. Mărturisitorul, *Cronografia*, pp. 389–390.

de *comes* al Opsikionului, era guvernatorul și comandantul armatei themei cu poate cea mai mare importanță strategică a vremii, iar această poziție îi fusese acordată ca recompensă; deținea și titlul de *kuropalates*[18] și era legat de Leon al III-lea și familia lui prin căsătoria cu fiica acestuia. Pentru un personaj politic atât de apropiat de centrul puterii și căruia i se încredințase comanda unei theme vitale pentru protejarea Constantinopolului, loialitatea față de împărat putea să echivaleze cu acceptarea convingerilor lui religioase, sau cel puțin cu evitarea unui conflict pe această temă prin ascunderea propriilor păreri sub mantia unei discreții totale.

Un argument în favoarea unei poziții moderate sau iconoclaste a lui Artabasdos este oferit de o inscripție plasată pe zidurile Niceei[19]; o parte a structurilor defensive a fost reparată după retragerea trupelor arabe[20]. Aflată încă pe unul dintre turnurile cetății, deasupra porții Istanbul[21], inscripția comemorează victoria bizantinilor în termeni emfatici: „În locul în care, cu dumnezeiesc ajutor necuviința dușmanului a fost rușinată, de Dumnezeu-iubitorii noștri împărați Leon și Constantin au rezidit cu osârdie cetatea Niceei, ridicând întru pomenirea faptei lor un trofeu de biruință prin zidirea unui turn *kentenarion*, pe care Artabasdos, preaslăvitul *patrikios* și *kuropalates*, cu osteneală l-a desăvârșit"[22].

---

[18] Pentru data la care Artabasdos a primit acest titlu, vezi detalii la Paul Speck, *Artabasdos, der rechtgläubige Vorkämpfer der göttlichen Lehren: Untersuchungen zur Revolte des Artabasdos und ihrer Darstellung in der byzantinischen Historiographie*, coll. *Poikila buzantina* 2, R. Habelt, Bonn, 1981, pp. 153–154; Judith Herrin, *The formation of Christendom*, 2, Blackwell, Oxford, 1989, p. 327.

[19] W. Treadgold, „The Struggle for Survival (641-780)", p. 139.

[20] Cyril A. Mango, „The Meeting-place of the First Ecumenical Council and the Church of the Holy Fathers at Nicaea", în: *Deltion ChAE, Series 4. In memory of Georgios Galavaris (1926-2003*, XXVI (2005), pp. 27–34.; pentru detalii cu privire la secțiunea reconstruită, vezi p. 30.

[21] L. Brubaker, J.F. Haldon, *Byzantium in the iconoclast era c. 680-850*, p. 144.

[22] C.A. Mango, „The Meeting-place of the First Ecumenical Council and the Church of the Holy Fathers at Nicaea", pp. 29–30.

Artabasdos este numit alături de Leon al III-lea și Constantin al V-lea, participă la gloria care revine învingătorilor și este lăudat pentru restaurarea turnului. Contextul îl plasează în aceeași sferă cu cei doi împărați „de Dumnezeu-iubitori", în triada victorioasă: o asemenea cinste nu ar fi fost acordată unui opozant fățiș al politicii religioase a lui Leon (dacă iconoclasmul începuse cu adevărat în forță în 726, așa cum sugerează sursele[23], atunci când icoana lui Hristos a fost dată jos de pe Poarta de Bronz din ordinul basileului[24]).

Pentru un moment, așadar, Artabasdos nu poate fi considerat iconodul. Lucrurile însă se schimbă radical atunci când moartea lui Leon al III-lea îi oferă contelui *themei* Opsikion prilejul de a deveni la rândul lui împărat.

2. Al doilea episod: rebeliunea din 741-743

Potrivit cronicii Patriarhului Nichifor al Constantinopolului, Leon al III-lea a murit în urma unui atac de hidropizie „după o domnie de douăzeci și patru de ani"[25]. Teofan Mărturisitorul nu precizează cauza decesului, dar oferă data exactă a acestuia și durata domniei: „Leon a domnit din ziua de 25 martie a celui de-al XV-lea indiction până în ziua de 18 iunie a celui de-al IX-lea indiction, fiind împărat 24 de ani, 2 luni și 25 de zile"[26]. Amândouă cronicile relatează că cel de-al doilea împărat al dinastiei Isauriene, Constantin al V-lea, a preluat tronul direct. Din nou, Teofan este foarte scrupulos în mențiunile pe care le face: „tot astfel și Constantin … a domnit din

---

[23] Pentru analiza problemei, precizarea surselor și argumentația în favoarea acestei date pentru începutul unei campanii active împotriva cultului icoanelor, vezi S. Gero, *Byzantine iconoclasm during the reign of Leo III*, pp. 94–112. Autenticitatea distrugerii icoanei Mântuitorului este însă contestată de Marie-France Auzépy, „La destruction de l'icône du Christ de la Chalcé, par Léon III: propagande ou réalité?", în: *Byzantion*, 60 (1990), Peeters Publishers, pp. 445–492.

[24] T. Mărturisitorul, *Cronografia*, pp. 388–389.

[25] Nicephorus, *Short history*, pp. 132–133.

[26] T. Mărturisitorul, *Cronografia*, p. 396.

aceeași zi de 18 iunie a celui de-al IX-lea indiction, până în ziua de 14 a lunii septembrie a celui de-al XIV-lea indiction, fiind și el împărat, cu îngăduința lui Dumnezeu, 34 de ani, 3 luni și 2 zile"[27]. În ambele cronici figurează ideea moștenirii Imperiului de către Constantin, în calitate de fiu, dar, din nou, Teofan este mai detaliat și mai tendenţios: Constantin nu moștenea numai o împărăție, ci și „lipsa de evlavie": „... a preluat puterea odată cu răutatea părintească..."[28].

Teofan schițează cadrul revoltei pe care Artabasdos avea să o inițieze, indicând dimensiunea religioasă a conflictului pentru putere dintre el și Constantin. Moștenirea lui Leon era una a „credinței celei rele"[29], deci a iconoclasmului, pe care fiul lui o ducea mai departe, iar această „respingătoare credință greșită a nelegiuitului", „prealipsitului de evlavie și întru tot ticălosului" împărat devine, în relectura evenimentelor istorice din perspectiva iconodulului Teofan[30], motivul unei dezamăgiri atât de profunde a creștinilor din Imperiu, încât aceștia „s-au alăturat lui Artabasdos, *kuropalates* și comite al Opsikionului ..., pentru a-i da acestuia împărăția, fiindcă era ortodox"[31].

Ambiguitatea asupra orientării religioase a lui Artabasdos a dispărut: este clar desemnat ca drept-credincios, într-un contrast izbitor cu cel căruia i se cuvenea, de fapt, coroana. Dreptul lui Constantin asupra tronului, în virtutea succesiunii dinastice, nu este contestat de Teofan (și nici de Nichifor al Constantinopolului). Ceea ce știrbește legitimitatea domniei lui este *erezia*. Textul lui Teofan descoperă o nuanță în plus: poporul este ortodox, pe când „respingătoarea credință" este a basileilor. Erezia este imperială.

---

[27] T. Mărturisitorul, *Cronografia*, p. 396.

[28] T. Mărturisitorul, *Cronografia*, p. 397.

[29] T. Mărturisitorul, *Cronografia*, p. 396.

[30] Aici nu putem să nu ne întrebăm de ce acest proces de relectură, care (de)formează viziunea lui Teofan asupra evenimentelor, nu a fost eficient și în episodul de la Niceea analizat în secțiunea anterioară?

[31] T. Mărturisitorul, *Cronografia*, p. 397.

Să trecem în revistă evenimentele petrecute în timpul revoltei lui Artabasdos.

La 27 iunie 741[32], prezența unor forțe militare arabe în thema Opsikion îl obligă pe Constantin al V-lea să părăsească cetatea Constantinopolului, mergând „în câmpia numită Krasos"[33]; de acolo, îl cheamă pe cumnatul său, aflat la Dorylaion cu armata lui, să i se alăture pentru a se sfătui (în Istoria lui Nichifor). La Teofan, misiva lui Constantin îi cerea lui Artabasdos să își trimită fiii, pe Niketas și Nichifor, „pentru că, fiindu-i nepoți, dorea să îi vadă", intenția lui ascunsă fiind de fapt aceea de a-i lua ostatici, date fiind tensiunile dintre cei doi (Teofan nota în paragraful anterior că cei doi „se priveau unul pe celălalt cu suspiciune"). Artabasdos însă înțelege șiretlicul și pornește atacul. Prima victimă a conflictului este Beser, „*patrikios* care cugeta ca saracinii", emisarul lui Constantin. Acesta din urmă fuge și se adăpostește la Amorion, unde reușește să câștige sprijinul armatei themei Anatolikon, condusă de Lankinos, făcându-le oștenilor „mari promisiuni". Tabăra lui devine și mai puternică atunci când și soldații themei Thrakesion, condusă de Sisinnakios [numit și Sissinios], sunt convinși să i se alăture.

Artabasdos câștigă sprijinul poporului din Constantinopol, prin concursul silențiarului Atanasie, care îl convinge pe

[32] În Istoria Patriarhul Nichifor, Artabasdos acționează imediat la aflarea veștii morții lui Leon, deci în 741, pe când în cronica lui Teofan anul este 742, ca și în *Chronicon 1234*, CLXVII, 19-23, p. 244 („Și în anul 1052 al grecilor [741]… a murit Leon, împăratul Romanilor… și anul următor s-a răsculat Artabas, ginerele împăratului, și a intrat în Constantinopol), dar această dată a ridicat probleme de concordanță a faptelor istorice cu cronologia oferită de text. Paul Speck a demonstrat eroarea lui Teofan în P. Speck, *Artabasdos, der rechtgläubige Vorkämpfer der göttlichen Lehren*, pp. 19–77.. Istoriografia recentă a acceptat demonstrația lui Speck: vezi L. Brubaker, J.F. Haldon, *Byzantium in the iconoclast era c. 680-850*; Warren Treadgold, „The Missing Year in the Revolt of Artavasdus", în: *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, XLII (1992), pp. 87–93.

[33] Nicephorus, *Short history*, pp. 132–133.. La Teofan, „în locul numit Krasos", *Cronografia*, p. 398.

patrikios-ul Teofan să treacă de partea lui răspândind zvonul morții lui Constantin V, iar prin Teofan, primește și ajutorul themei Traciei, în fruntea căreia se afla fiul lui Teofan, strategul Nichifor. Artabasdos, dispunând deci de forța militară a themelor Opsikionului și Traciei, intră în Constantinopol și este uns împărat de patriarhul Anastasie. De acum, Artabasdos este egalul lui Constantin, pentru că „a lua în stăpânire Constantinopolul făcea dintr-un răzvrătit, un împărat”[34]. În acest timp, Constantin, susținut de themele Thrakesion și Anatolikon, intră în cetatea Chrysopolis, retrăgându-se mai apoi la Amorion, pentru a ierna. Disoluția legăturilor care țineau armata bizantină unită este evidentă la această dată, puternicele theme din Asia Mică, Anatolikon și Armeniakon, devenind fiecare centru de putere armată pentru doi împărați diferiți.

Imperiul avea de acum doi basilei, sprijiniți fiecare de contingente de armată. Începe un război civil care devastează țara și care pricinuiește pierderi grele ambelor părți. Teofan vorbește despre „lupte crâncene și conflicte armate între supuși”[35], iar Nichifor de „războiul fratricid dintre creștini”[36]. Diferențele dintre cele două relatări sunt deja foarte evidente: pentru Nichifor, Artabasdos este un simplu uzurpator, iar evenimentele au exclusiv relevanță politică și militară, planul tensiunilor religioase este secundar; pentru Teofan însă, Constantin își pierde dreptul asupra tronului pentru că se ridicase împotriva tradiției drept-credincioșilor, Artabasdos este campionul ortodocșilor, „apărător al dogmelor dumnezeiești”, iar proclamarea lui ca împărat este însoțită de aruncarea anatemei asupra rivalului său. Relatarea lui are mult mai multă culoare locală, fiind presărată cu intrigi, manipulări, răsturnări de situație, răzbunare, descriind o adevărată luptă a adevărului (ortodoxia) cu minciuna (eresul iconoclast).

[34] W.T. Treadgold, *The Byzantine revival, 780-842*, p. 13.
[35] T. Mărturisitorul, *Cronografia*, p. 398.
[36] Nicephorus, *Short history*, pp. 134–135.

Conflictul continuă, iar cele două tabere încearcă fiecare să obțină sprijinul arabilor: „Constantin l-a trimis la [Ualid] pe *spatharios*-ul Andrei, iar Artabasdos pe logothetul Grigorie, amândoi cerându-i să facă o alianță”[37].

În 742, Artabasdos îl pune pe fiul său Niketas în fruntea armatei thematice a Anatolikonului, iar pe Nichifor îl încoronează împărat, asociindu-l la domnie[38]. Cronica atribuită lui Teodor Skoutariotes, episcop al Cyzicului, din secolul al XIII-lea, precizează că Artabasdos a încoronat-o pe soția sa, Anna, și pe fii săi Niketas și Marcu[39]. Următoarea confruntare armată a celor doi are loc la Sardis, în mai 742, precedată de o expediție de jefuire organizată de Artabasdos „în Asia” [adică în Bithinia]; Constantin împinge armata adversă până la Cyzic, de unde cumnatul lui scapă fugind pe mare la Constantinopol. La câteva luni, în august, Niketas îl atacă pe Constantin: Nichifor al Constantinopolului plasează lupta în apropierea localității Mondrine[40], pe când Teofan menționează că Niketas „a fost respins și a fugit spre Mondrine”[41]. Ambele părți înregistrează pierderi considerabile, printre cei căzuți fiind numit Tiridates Armeanul, *patrikios* și văr al lui Artabasdos „împreună cu alte căpetenii alese”.

În luna septembrie, Constantin trece de la Calcedon în Tracia și atacă Constantinopolul pe uscat, ajutat de strategul Sisinnios, amplasându-și tabăra la mică distanță de cetate, în nord, la Sfântul Mamas[42]. Asediul oprește alimentarea cetății cu alimente, așa că în scurt timp, locuitorii suferă o foamete cumplită. Expediția ordonată de Artabasdos pentru

---

[37] T. Mărturisitorul, *Cronografia*, p. 399.

[38] Nicephorus, *Short history*, pp. 134–135; T. Mărturisitorul, *Cronografia*, p. 400.

[39] Kōnstantinos N. Sathos (ed.), *Anonymu synopsis chronikē*, coll. *Mesaiōnikē bibliothēkē ē syllogē anekdotōn mnēmeiōn tēs hellēnikēs historias* 7, Maisonneuve, Paris, 1894, pp. 2–3, 124.

[40] Nicephorus, *Short history*, pp. 134–135.

[41] T. Mărturisitorul, *Cronografia*, p. 401.

[42] T. Mărturisitorul, *Cronografia*, p. 402.

a aduce provizii cu ajutorul corăbiilor este oprită de flota kibyraoților, lângă Abydos, grânele sunt confiscate, iar cei doi conducători ai expediției sunt orbiți[43]. A urmat o confruntare pe uscat și o alta navală, din care tot Constantin a ieșit învingător.

Constantin V reușește apoi să îl captureze pe Niketas la Nicomidia, iar la 2 noiembrie 743 recucerește Constantinopolul, însă Artabasdos scapă și fuge în Niceea[44], iar de acolo, împreună cu *patrikios*-ul Baktangios la cetatea Puzanes[45].

Uzurpatorul este prins și începe lungul șir al pedepselor: Artabasdos și fiii săi au fost întemnițați[46], purtați legați prin hipodrom, apoi orbiți[47]; Sissinos a fost și el orbit; Baktangios, decapitat; mulți alții au fost mutilați, iar patriarhul Anastasie a fost plimbat gol, pe un măgar, prin hipodrom, dar nu a fost alungat din scaunul patriarhal.

Poziția iconodulă a lui Artabasdos este menționată de Nichifor și de Teofan, însă celelalte surse nu se preocupă de acest aspect. Amândoi precizează că după ce a intrat în Constantinopol, Artabasdos a restaurat cultul icoanelor: „Artabasdos a reașezat sfintele icoane în tot orașul”[48], „Ar-

---

[43] T. Mărturisitorul, *Cronografia*, p. 402.

[44] Nicephorus, *Short history*, pp. 136–137.

[45] Teofan Mărturisitorul, *Cronografia*, p. 403; Nichifor nu îl menționează pe Baktangios: c. 66, 19, p. 136.

[46] Închisoarea și mai târziu mormântul lui Artauasdos și a celor de rang înalt pare să fi fost mănăstirea Chora, dezafectată la acea vreme: „După ce l-a orbit pe soțul surorii sale Anna, pe prea-binecredinciosul Artauasdos, Constantin l-a surghiunit împreună cu soția și cei nouă copii în mănăstirea mai sus numită [Chora], după ce o preschimbase în casă de mireni și alungase toată obștea călugărească. Rămășițele lor ortodoxe zac în acea mănăstire”, Mary B. Cunningham (ed.), *The life of Michael the Synkellos*, Belfast Byzantine Enterprises, Belfast, 1991, pp. 108–109. Vezi și Paul Atkins Underwood, *Historical introduction and description of the mosaics and frescoes.*, coll. *Kariye Djami / Paul A. Underwood* 1, Routledge & Kegan Paul, London, 1967, p. 7., cu notele 11 și 12.

[47] T. Mărturisitorul, *Cronografia*, p. 403; Nicephorus, *Short history*, pp. 21–27; K.N. Sathos (ed.), *Anonymu synopsis chronikē*, pp. 11–12, 124.

[48] T. Mărturisitorul, *Cronografia*, p. 399.

tabasdos a ajuns în cetate… și a ridicat [restaurat] deîndată sfintele chipuri ale sfinților"[49].

Diferența este că în scrierea lui Teofan, imaginea lui Artabasdos poartă aureola dreptei-credințe, iar dimensiunea iconodulă este mult exacerbată. La Nichifor, nota cu privire la restaurarea cultului icoanelor este singurul punct pozitiv al unei revolte politice și al unei domnii ilicite.

În aceeași notă sunt expuse evenimentele în *Liber Pontificalis*. Relatarea extrem de concisă despre tensiunile din Constantinopol, din viața papei Zaharia, nu face nici o referire la ortodoxia lui Artabasdos, deși autorii vieților papilor contemporani cu împărații iconoclaști au grijă să atragă atenția asupra faptului că episcopii Romei condamnau erezia. Trimișii papei Zaharia găsesc în palatul imperial „un intrus…, un rebel numit Artabasdos"[50]; Zaharia trimisese o scrisoare sinodală către Biserica din Constantinopol și nu către patriarhul Anastasie, care nu fusese recunoscut de papa Grigorie II, deoarece adoptase slugarnic iconoclasmul lui Leon al III-lea. *Apocrisiarii* papei duceau de asemenea și o misivă pentru „principele Constantin", care pare să fi fost un nou îndemn de a abandona politica religioasă a tatălui său[51]. Se pare însă că Artabasdos a fost văzut ca ortodox de Roma, deoarece Raymond Davis precizează că două scrisori ale papei Zaharia au fost datate după anii de domnie ai acestuia: epistolele din 22 iunie și 5 noiembrie 744[52].

---

[49] Nicephorus, *Short history*, pp. 135–136.

[50] Zacharias 93, 20, în *The Lives of Eight-Century Popes (Liber Pontificalis). The Ancient Biographies of Nine Popes from AD 715 to AD 817*, trad. Raymond Davis, Liverpool University Press, Liverpool, 1992, p. 45.

[51] *The Lives of Eight-Century Popes (Liber Pontificalis). The Ancient Biographies of Nine Popes from AD 715 to AD 817*, p. 74., cu indicarea literaturii secundare care dezbate această chestiune.

[52] *The Lives of Eight-Century Popes (Liber Pontificalis). The Ancient Biographies of Nine Popes from AD 715 to AD 817*, p. 46., n. 75 – Davis dă anul 744 pentru recucerirea tronului de către Constantin. Pentru detalii cu privire la aceste scrisori, vezi Paul Speck, „Artabasdos, Bonifatius und die drei Pallia", în: *Zeitschrift fur Kirchengeschichte*, LXXVI (1985),

Dacă este să luăm în considerare cele două surse principale pentru revolta lui Artabasdos, respectiv Cronografia lui Teofan și Istoria lui Nichifor al Constantinopolului, avem de a face cu două viziuni asupra iconoduliei sale. Pe de o parte, imaginea asupra convingerilor religioase ale lui Artabasdos oferită de patriarh este abia schițată. Relatarea lui nu intră în detalii, ci punctează restaurarea cultului icoanelor. Polarizarea societății între cele două tabere nu este determinată la Nichifor de afinități iconodule sau iconoclaste, ci de „lupta pentru putere"[53]. Viziunea lui este una politico-militară, iar comentariul moralizator apare doar în legătură cu haosul care cuprinsese Imperiul, înfierând sălbăticia „împotriva firii" la care se ajunsese, nu erezia iconoclastă.

Teofan, pe de altă parte, este concentrat pe legătura dintre planul religios și cel politic, pe comunicarea dintre cele două, pe stabilirea legitimității în baza tradiției și credinței ortodoxe; Teofan metabolizează cu totul diferit evenimentele revoltei, aplicând cheia de lectură iconodulă de fiecare dată. Victoria trecătoare a lui Artabasdos se datora ortodoxiei sale, dorința poporului întreg era ca el să ia frâiele Imperiului pentru că el era „apărător al dogmelor dumnezeiești".

Ambii autori subliniază atrocitatea războiului dintre cei doi împărați, lucru care demonstrează încrâncenarea cu care armatele luptau pentru conducătorii lor[54]și divizarea adâncă a societății între cele două tabere, iconoclastă și iconodulă[55]. Iar această puternică opoziție a celor două direcții poate fi la rândul ei un semn al ortodoxiei uzurpatorului: contrastul accentuează aspectul religios al manevrelor sale politice. Ac-

---

pp. 179–195., republicat în limba engleză în Paul Speck, *Understanding Byzantium studies in Byzantine historical sources.*, coll. *Collected studies series* 631, Variorum, Ashgate, 2003, pp. 104–122.

[53] Nicephorus, *Short history*, pp. 134–135.

[54] W.E. Kaegi, „The Byzantine Armies and Iconoclasm", p. 55.

[55] T. Mărturisitorul, *Cronografia*, p. 401.: „…s-au pornit fără cruțare spre măcel copii împotriva părinților și frați împotriva fraților și își dădeau foc unii altora locuințelor și caselor pe care le aveau".

țiunile întreprinse de Constantin după recâștigarea tronului se pot constitui în acel termen de comparație, alături de care poziția învinsului să apară într-o lumină și mai clară.

Noul împărat supune unei epurări themele care au fost implicate în rebeliune de partea adversă, eliminând din funcții ofițerii cu înclinații sau convingeri iconodule și înlocuindu-i cu alții, iconoclaști (imediat după victorie și în anii care au urmat)[56]. Însă, dacă ar fi să dăm crezare surselor hagiografice, se pare că planul lui nu a fost încununat cu un succes răsunător, deoarece atunci când politica iconoclastă se îndreaptă împotriva cinului monahal și devine monahomahie[57], la mai bine de douăzeci de ani de la înfrângerea lui Artabasdos, au existat membrii ai armatei cu păreri contrare curentului oficial[58]. Reacția lui Constantin este însă de înțeles; revolta fusese instigată de un comandant de oști, fusese sprijinită de o parte din armată, iar istoria implicării themelor în luptele pentru tron justifica o pedeapsă dură. Dar, din nou, represaliile nu au fost neapărat *motivate religios* – reforma themelor, de pildă, care a fragmentat geografia militară a Asiei Mici a fost, cred, mai mult o atentă măsură profilactică. Themele de dimensiuni prea mari dispuneau de contingente armate mari, deci în cazul unei noi revolte puteau fi deosebit de periculoase. Loialitatea soldaților care luptaseră pentru Artabasdos era loialitatea pentru conducătorul lor direct, nu pentru campionul iconodulilor.

Concluzii

Vorbind despre renașterea Imperiului Bizantin care începea pe nesimțite la sfârșitul secolului al VIII-lea, Warren Treadgold nota că deciziile împăraților Leon al V-lea și Teofil

[56] M. Kaplan, *La chrétienté byzantine*, pp. 96, 98.

[57] Peter Brown, „A Dark-Age Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy", în: *The English Historical Review*, 88, 346 (1973), pp. 1–33. „Iconomahia în acțiune este monahomahie", p. 30.

[58] M. Kaplan, *La chrétienté byzantine*, p. 98; W.E. Kaegi, „The Byzantine Armies and Iconoclasm", pp. 55–56.

„au fost influențate de considerente religioase și au avut efecte politice”[59]. Cred că în cazul lui Artabasdos avem același mecanism, dar componentele sunt inversate: acțiunile lui erau întemeiate pe considerente politice și au avut inclusiv efecte religioase de scurtă durată. Ortodoxia lui a fost instrumentală și de circumstanță, dar folositoare, coagulând în jurul lui pe cei care rămăseseră iconoduli. Un răspuns tranșant nu cred că poate fi dat. Perioada în care Artabasdos își joacă rolul în prim-planul scenei politice este mult prea tumultoasă, iar datele de care dispunem sunt oferite numai de cei care au câștigat în cele din urmă lupta religioasă.

Coroborând informațiile surselor, cred că se poate trage concluzia că în acest conflict, dreapta-credință a lui Artabasdos a fost un instrument de propagandă care a definit imaginea rivalului la tron și a făcut-o atrăgătoare pentru o parte a cetățenilor. Efectul imediat al adoptării acestei poziții a fost delimitarea radicală de Constantin al V-lea și răsturnarea politicii religioase a lui Leon al III-lea pentru scurtă vreme. Efectul de lungă durată a fost acela că figura comitelui Opsikionului a fost iertată de judecata aspră a taberei iconodule, care a învins în cele din urmă, restabilind ordinea lumii. În paralele cosmice dintre cer și pământ, dintre Împărăția Cerurilor și Imperiul Creștin al Bizanțului, o alegere de moment lui Artabasdos a aliniat pentru o clipă toate planurile.

---

[59] W.T. Treadgold, *The Byzantine revival, 780-842*, p. viii.

Câteva referiri și reflecții asupra locului, rolului și sacralității împăratului bizantin în concepția primelor veacuri creștine

Mircea Bidian

Abstrakt: Der vorliegende Artikel möchte eine kurze Überblick und Betrachtung über die Stelle und die Rolle des byzantinischen Kaisers in den ersten christlichen Jahrhunderten und, insbesondere, eine kurze Analyse einer eventuellen sakralen Funktion des byazantinisch-kaiserlichen Amtes darbieten. Zu diesem Zweck werden ein paar Meinungen einigen bekannten Byzantiniker, Verwiese aus der historischen Quellen bezüglich des obigen genannten Problems erwähnt und analysiert. Alle Bemühungen einiger Kaiser eine sakrale Funktion des kaiserlichen Amts zu gewinnen, waren erfolglos: sie blieben immer unter den gewöhnlichen Gläubigern, obwohl sie in den religiösen Zeremonien der Kirche einen besonderen Platz reserviert hatten.

Stichwörter: Byzantinischer Kaiser; Byzantinisches Reich; sakrale Funktion;Kirche.

Unul dintre aspectele delicate ale lumii bizantine îl constituie, fără îndoială, expunerea corectă a modului cum a relaționat puterea spirituală cu cea imperială de-a lungul existenței Imperiului Bizantin. Persoana împăratului bizantin, mai exact, înțelegerea locului, rolului și însemnătății demnității imperiale, ne poate oferi una din cheile de înțelegere a acestei sensibile problematici. Părerile

cercetătorilor nu converg întotdeauna spre aceeași direcție de înțelegere a lucrurilor, diferențele fiind cauzate nu numai de abordările confesionale specifice mediului din care ei provin, ci și de modul de analiză al faptelor propriu-zise, uneori acestea fiind scoase din contextul mai larg al evenimentelor prin prisma cărora ele trebuie să fie percepute. Materialul de față se dorește a fi o sumară referire și reflecție asupra locului și rolului ocupat de împăratul bizantin în Biserica primelor veacuri creștine și, mai ales, o scurtă problematizare a posibilei sacralități a împăratului (părtășie la clerul bisericesc), aspect atins destul de frecvent de studiile de specialitate apusene.

C. Diehl, vorbind despre puterea imperială, spune că ,,tradiția romană îl așează pe împărat deasupra legilor și deasupra religiei, fiind deci o autoritate totală. El este sfințit de patriarh, legiferează asupra disciplinei ecclesiastice și nu se teme să fixeze dogma, demite sau numește episcopi ..."[1]. C. Delvoye scoate și el în evidență concepția teocratică prin prisma căreia era privit monarhul bizantin: ,,Împăratul era socotit ca fiind reprezentantul lui Dumnezeu pe pământ /.../ și tot ce îl privea era sfânt /.../ împărăția lumească era făcută după asemănarea împărăției lui Dumnezeu..."[2]. Nu lipsite de interes sunt și cuvintele retorului păgân Temistios, care în secolul al V-lea scria următoarele: ,,Să știi că nici frumusețea și nici măreția, nici o lucrare și nici vreo putere nu pot zămisli un bun împărat, dacă el însuși nu poartă în suflet reprezentarea asemănării sale cu divinitatea"[3]. În aceeași direcție și în același secol, episcopul Sinesiu de Cirene afirma și el că ,,împăratul este imaginea providențială a lui Dumnezeu pe

[1] Vezi Charles Diehl, *Bizanț, mărire şi decădere*, trad. I. Biciola, Editura „Naționala-Ciornei", București, 1940, p. 38.

[2] Charles Delvoye, *Arta bizantină*, vol. I, coll. *Biblioteca de artă.Arte şi civilizaţii* 172, trad. Florica-Eugenia Condurachi și Vasile Drăguţ, Meridiane, Bucureşti, 1976, p. 24.

[3] Cf. Alain Ducellier, *Bizantinii: istorie şi cultură,* trad. Simona Nicolae, Teora, Bucureşti, 1997, p. 75.

pământ"[4]. Urmând celor două păreri din urmă, e limpede că în Bizanț, încă de la originile sale, tradiția romană și concepția creștină asupra puterii imperiale erau îngemănate. Originea strânsei legături dintre religie și putere trebuie căutată în istoria Imperiului Roman târziu. De la Augustus înainte, a existat întotdeauna o componentă religioasă în structura puterii imperiale[5]. La apariția creștinismului, imperiul teocratic păgân nu a făcut altceva decât ca, prin conducătorii lui politici, să ia atitudine fermă – este vorba de persecuții – împotriva tentativei de încreștinare a maselor, și aceasta, în virtutea strânsei legături dintre Imperiu și religia lui oficială - păgânismul.

În Bizanţ era permis, prin acordul tuturor, ca basileul să folosească şi să exercite asupra religiei un control destul de important, dar niciodată un împărat nu s-a proclamat conducător al problemelor interne ale Bisericii, deşi o supraveghea de aproape, sprijinit fiind în această direcţie de clerici care îi încredinţaseră misiunea supremă de a apăra Ortodoxia[6]. Împăratul și-a atras asupra persoanei sale un mare număr de caractere sacrale: egal cu apostolii (*isapostolos*), uneori a fost numit cu adjectivul „sfânt" (*hagios*) sau „divin" (*theios*)[7], a avut dreptul de a intra în Sfânta Sfintelor, se împărtășea printr-un ritual deosebit de cel al simplilor credincioși, a condus sinoade, a validat hotărârile acestora etc. Pruncul născut în porfiră era tuns la opt zile de patriarh, atribuindu-i-se un caracter sacral ce îl va însoți toată viața - deși el nu făcea parte din cler -, iar *les majestate* era, de asemenea, un sacrilegiu. Suveranitatea împăratului s-a considerat a fi reflectarea pe pământ a monarhiei lui Dumnezeu din ceruri,

---

[4] A. Ducellier, *Bizantinii*, p. 74.

[5] Henri-Irénée Marrou, *Biserica în antichitatea târzie: (303-604)*, trad. Roxana Mareș, Universitas, București, 1999, p. 17.

[6] A. Ducellier, *Bizantinii*, p. 75.

[7] Dimitri Obolensky, *Un Commonwealth medieval: Bizanțul: Europa de Răsărit, 500 - 1453*, trad. Claudia Dumitriu și Nicolae-Şerban Tanașoca, Corint, București, 2002, p. 338.

iar persoana sa, prin virtutea funcției pe care o îndeplinea, era socotită a fi deasupra nivelului unui om o bișnuit[8]. Când împăratul Leon al III-lea și-a luat titlul de împărat şi preot, el nu a fost recunosct de papa de la Roma, însă, zice L. Brehier, „aceasta s-a întâmplat nu pentru că pretenția basileului ar fi venit în contradicție cu dreptul bisericesc, ci doar datorită faptului că el a început lupta împotriva icoanelor"[9]. Papa îi amintește împăratului de mai multe ori că acest titlu a fost purtat pe bună dreptate de unii împărați, dar numai de aceia care au condus în duhul Bisericii, cum au fost Constantin cel Mare, Teodosie sau Iustinian. Cu alte cuvinte, am putea înțelege că Biserica a acordat sacralitatea împăratului, dar numai aceluia care a acționat în favoarea Bisericii, nu și celui care, din diferite motive, a intervenit dincolo de rânduiala și de legile spirituale, domeniul intangibil al Bisericii. Vom vedea însă, că lucrurile nu au stat tocmai așa.

Credința că autoritatea domnitorului bizantin vine de undeva de sus, a intrat de timpuriu în gândirea Bisericii, fiind formulată, mai apoi, aproape ca un articol de credință. În *Sinodiconul rus* se pot citi următoarele cuvinte: „Oricine gândește că domnitorii ortodocși nu datorează tronurile lor rânduielilor divine și că ei nu au primit ungerea lor de la Duhul Sfânt, ungere de care ei au neapărată trebuință pentru a-și exercita funcțiunea lor, acela să fie excomunicat"[10]. Vedem, de-a lungul existenței Imperiului Bizantin, că puterea împărătească a fost ridicată de către Biserică la o așa cinste, încât putem să spunem că între Biserică și Imperiu a existat o solidaritate foarte strânsă: până în ultimele zile

---

[8] D. Obolensky, *Un Commonwealth medieval*, p. 338.

[9] Louis Bréhier, „Ἱερεύς καί βασιλεύς", în: *Das byzantinische Herrscherbild*, Herbert Hunger (ed.), coll. *Wege der Forschung* 341, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, p. 87.

[10] Anton Michel, *Humbert und Kerullarios. Quellen und Studien zum Schisma des XI. Jahrhunderts*, vol. II, coll. *Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte* 23, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1930, p. 21.

ale Bizanțului, când sfârșitul imperiului era iminent, nu s-a putut înțelege că Biserica ar putea exista fără Imperiu. Cu toate acestea, frecvența unor abdicări forțate și a loviturilor de stat din istoria Imperiului Bizantin ne arată că, în pofida venerației pe care o aveau față de funcția imperială, bizantinii arareori au simțit o legătură emoțională foarte puternică cu suveranul lor[11].

La sfârșitul secolului al XIV-lea, marele prinț al Moscovei, încurajat de slăbiciunile Imperiului Bizantin, interzice să fie pomenit în Biserică numele împăratului din Constantinopol, afirmând: „Noi avem o Biserică, dar nu avem nici un împărat". Consecința cuvintelor sale a fost că el s-a ales cu o dojană aspră venită din partea patriarhului de la Constantinopol, Antonie (aprox. 1390 -1397), care i-a răspuns: „Biserica și Imperiul formează o unitate nemijlocită și există în lume doar un împărat legal, iar acesta este cel de la Constantinopol"[12].

Cu privire la persoana împăratului bizantin, e absolut necesar să răspundem la câteva întrebări cum ar fi: ce însemnătate legală a avut cinstea pe care el a primit-o de la Biserică din punctul de vedere strict al canoanelor bisericești, ce l-a diferențiat pe el de ceilalți credincioși sau, a fost cumva împăratul parte a ierarhiei bisericești și, dacă da, în ce măsură? Este foarte ușor să observăm că, de la bun început, împăratului i s-a conferit un alt loc în Biserică decât credinciosului obișnuit și, firesc, ne întrebăm dacă nu cumva aceasta s-a datorat unei posibile sacralități atribuite persoanei sale. Anumite ritualuri din palat privitoare la persoana împăratului, au fost văzute de către unii istorici ca o dovadă certă pentru demnitatea sacerdotală a împăratului[13]. Aceștia afirmă că rânduiala tunderii prințului născut în purpură[14], la opt zile

[11] D. Obolensky, *Un Commonwealth medieval*, p. 339.

[12] Vezi Franc Miklošič, Joseph Müller, *Acta et diplomata Graeca medii aevi sacra et profana*, Gerold, Vindobonae, 1862, p. 191.

[13] L. Bréhier, „Ἱερεύς καί βασιλεύς", p. 88.

[14] La opt zile după naștere, prințul era tuns de către patriarh, ceea ce însemna pecetluirea sa ca viitor moștenitor al tronului imperial. Patriar-

după naștere, era aproape identică cu cea a hirotoniei, de unde ar rezulta clar caracterul sacerdotal cu care era investit de timpuriu viitorul împărat. Această practică însă, dincolo de evidenta ei componentă sacrală, nu poate fi invocată ca fiind argument suficient pentru dovedirea faptului că împăratul bizantin a fost socotit ca făcând parte dintre sacerdoții Bisericii. Existau și alte rituri sau privilegii din care putem observa o asemănare a împăratului bizantin cu clerul bisericesc. Potrivit *Canonului 69 Quinisext*, împăratul avea dreptul să pășească în Sfântul Altar pentru a aduce daruri, precum și dreptul de a săruta un colț al mesei Sfântului Altar, la fel ca și preotul. Apoi, la Sfânta Împărtăşanie, împăratul urma o altă rânduială decât cea a credincioşilor. Potrivit ceremoniei existentă în secolul al X-lea:

> „Împăratul urca spre Sfântul Altar, pășea în fața patriarhului, pe care îl îmbrățișa, și primea de la el pâinea Sfintei Împărtășanii. După aceasta, cobora treapta altarului și se închina de trei ori, ținând în mână Sfânta Împărtășanie, apoi bea din potir precum preoții, în timp ce doi slujitori bisericești țineau sub gura sa pânza numită sudarium”[15].

După cum relatează și Pseudo-Codinos, în secolul al XIV-lea împăratul era împărtășit de patriarh la fel ca și preoții[16]. Aceste ritualuri nu ne îndreptățesc însă să afirmăm că împăratul era considerat a fi în rândul treptei preoțești, ci numai că el avea un loc aparte în timpul rânduielilor bisericești. Sfântul Simeon al Tesalonicului explică faptul că privilegiul împăratului de a primi împărtășania din mâna patriarhului era întemeiat pe principiul că „el a fost uns ca apărător al Sfintei Biserici și împărat al tuturor popoarelor

---

hul rostea două rugăciuni, însoțite fiind de tăierea părului. Într-o rugăciune el binecuvânta copilul, iar în cea de-a doua îl ruga pe Dumnezeu să protejeze noul născut pe parcursul vieții sale.

15 Vezi Constantino Porfirogénète, *Le livre des cérémonies.*, trad. Albert Vogt, Les Belles Lettres, Paris, 1932, p. 67.

16 Cf. L. Bréhier, „Ἱερεύς καί βασιλεύς”, p. 99.

creștine”[17]. În timpul ceremoniei de ungere ca împărat, basileul primea însemnele demnității sale din mâna patriarhului și intra apoi în biserică în fruntea unei procesiuni somptuoase. Această parte a ceremoniei era simbolul protecției pe care împărații o acordaseră Bisericii și pe care noul ales era dator să o ducă mai departe. Deși cunoaștem că patriarhii bizantini aveau un rol important în încoronarea împăratului, importanța patriarhului într-un asemenea moment este una controversată până astăzi în cercetările de specialitate. Percepția celor mai mulți este aceea că rolul patriarhului în încoronarea împăratului a fost una secundară, hotărâtor fiind aclamarea sa de către senat, popor și armată: ,,Necesar era pentru întronizare numai acceptul senatului, oștirii și al poporului. Aceasta era singura condiție a puterii imperiale”[18]. După alții, era la fel de necesară atât recunoașterea de către oștire, popor și senat, cât și încoronarea de către patriarh. R-J. Lilie afirmă că nici unul din cele două aspecte nu juca un rol esențial pentru încoronarea împăratului și aduce ca argument situațiile de răsturnări de putere, unde cele două condiții nu erau întotdeauna împlinite; ,,Decisiv era pentru bizantini, zice el, ca procedeul de încoronare, în ansamblul lui, să decurgă corect”[19]. Se poate aminti în acest sens cazul împăratului Ioan I Tzimiskes (969-976), care a ignorat rolul patriarhului Polieuct la încoronarea sa, cerându-i acestuia abia ulterior să-l ungă ca împărat. ,,Din acest exemplu se poate vedea, concluzionează Lilie, că rolul patriarhului bizantin nu era unul hotărâtor, Ioan I Tzimiskes fiind recu-

[17] Simeon Thessalonicensis, „De Sacro templo”, în: *Symeonis Thessalonicensis Archiepiscopi Opera omnia: Iasii in Moldavia, anno 1683, græce latine vero nunc primum edita*, Jacques-Paul Migne (ed.), coll. *Patrologia Graeca* 155, J.P. Migne, Parisiis, 1866, col. 352–356.

[18] Otto Treitinger, *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee: nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell. Vom oströmischen Staats- und Reichsgedanken.*, Gentner, Darmstadt, 1956, p. 27.

[19] Ralph-Johannes Lilie, *Byzanz: Kaiser und Reich*, Böhlau, Köln, 1994, p. 23.

noscut împărat chiar și fără investirea patriarhului”[20]. Deși nu se știe exact care era momentul decisiv în actul de încoronare a unui împărat, este lesne de observat că în decursul timpului, componenta religioasă a încoronării împăratului devine din ce în ce mai puternică și, odată cu ea, devine hotărâtor și rolul patriarhului constantinopolitan. *Cartea ceremoniilor* a împăratului Constantin al VII-lea (secolul X) relatează ceremonialul încoronării împăratului bizantin în secolul al VI-lea:

> „Deoarece Leon I era foarte bolnav și moartea sa era iminentă, el a cerut ca cezarul Leon al II-lea să fie recunoscut împărat. La 18 noiembrie 474 s-au adunat în Hipodrom poporul și trimișii diferitelor popoare care se găseau la momentul respectiv în Constantinopol în număr destul de mare. Soldații erau prezenți cu steagurile și cu stemele lor. Poporul și soldații cereau apariția împăratului, care a venit în Hipodrom înconjurat de senatori. Leon al II-lea a rămas împreună cu patriarhul într-o încăpere a Hipodromului (Triklinos) unde, în general, sunt primiți senatorii. Între timp, în Hipodrom era aclamat Leon I și se cerea de către cei prezenți ca nepotul său să fie recunoscut ca împărat. În sfârșit, împăratul a lăsat să fie adus în fața Leon al II-lea. Patriarhul din Constantinopol a zis o rugăciune la care toți au răspuns *Amin*, iar împăratul i-a pus pe cap lui Leon al II-lea coroana de împărat. Patriarhul s-a îndepărtat, iar noul împărat a salutat poporul, a fost din nou aclamat de acesta și a primit de la prefectul orașului și de la Senat, așa cum era obișnuința, un mediolos aurit...”[21].

La încoronarea împăratului Anastasie I (491-518), un rol important l-a avut Ariadna (văduva împăratului Zenon și viitoarea soție a lui Anastasie), iar la încoronarea lui Marcian (450-457), Pulcheria, sora lui Teodosie al II-lea (408-450), care a acceptat căsătoria cu Marcian, ceea ce ne arată că au fost

---

[20] R.-J. Lilie, *Byzanz*, p. 23.

[21] Johann Jacob Reiske (ed.), *Constantini Porphyrogeniti imperatoris: De ceremoniis aulae Byzantinae libri duo*, coll. *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae* 5, Weber, Bonnae, 1829, p. 431.

momente în care hotărâtor pentru desemnarea viitorului împărat au fost și alți factori decât cei amintiți până acum.

Interesant este și ritualul care se făcea în ziua de 19 august pentru binecuvântarea roadelor, cu ocazia sărbătorii *Vinalia*. Împăratul era cel ce rostea câteva cuvinte și binecuvânta apoi un butoi de vin, pe care îl dădea poporului spre a fi băut. Acest ritual a fost preluat de către Biserică la praznicul Schimbării la față a Mântuitorului și la Adormirea Maicii Domnului (la data de 6, respectiv 15 august), săvârșitorul fiind preotul sau episcopul.

Toate ostenelile unor împărați bizantini de a primi o funcție sacerdotală au fost sortite eșecului. Ei au rămas întotdeauna în afara clerului, fiind din acest punct de vedere, egali celorlalți credincioși. Cu tot acest rol sacral deosebit de important ce s-a vrut a fi atribuit împăratului[22], doctrina ortodoxă este foarte limpede: *Dumnezeu domnește în ceruri și numai Biserica în această lume se poate considera purtătoare a forței sale spirituale*. În schimb, împăratului îi revine puterea pământească pe care o deține de la Dumnezeu. Când împăratul și-a depășit rolul său în ceea ce privește problemele religioase, Biserica nu a ezitat să-i aducă aminte până unde se întind atribuțiile sale. Să ne oprim numai asupra cuvintelor Sfântului Atanasie cel Mare adresate împăratului Constanțiu al II-lea (337-361):

> „Amintește-ți că ești om muritor, teme-te de ziua judecății din urmă și asteptând-o, păstrează-ți sufletul curat. Nu te amesteca în problemele bisericești și nu încerca să ne dai sfaturi în privința acestora, căci tu ești cel care trebuie să înveți de la noi. Dumnezeu ți-a dat pe mână Imperiul, nouă ne-a încredințat Biserica, și după cum acela care îți lezează puterea contravine voinței lui Dumnezeu, tot așa ferește-te să iei asupra ta problemele Bisericii, pentru că vei fi acuzat cu asprime. Astfel este scris: «dați Cezarului ce este al Cezarului și lui Dumnezeu ce

[22] Ceremoniile ce priveau persoana împăratului, explicate prin mentalitatea preluată de Biserică prin Constantin cel Mare de la Iulius Cezar şi Octavian - obiceiurile păgâne fiind astfel încreştinate - aveau o semnificație sacrală.

este al lui Dumnezeu». Căci așa cum nu ne este nouă dat să domnim în lumea aceasta, la rândul tău, împărate, nu ai voie să oficiezi în Biserică".[23]

Chiar dacă împăratul se considera „autoritatea legală" (*ennomos epistasia*) și „întruparea legii" (*nomos empsichos*), n-au încetat tot timpul să existe voci care să conteste aceste calități, mai ales atunci când împăratul săvârșea greșeli sau ilegalități vizibile. Contradicția aceasta dintre voința divină și legile omenești – care se îmbinau în persoana împăratului – a fost foarte bine surprinsă de Kecaumenos:

„Sunt de acord că împăratul este însuși legea, nefiind supus acesteia. Însă, dacă suveranul spune: «bea otravă», tu nu-l vei asculta, iar dacă zice «aruncă-te în mare și traversează-o înotând», din nou tu nu te vei spune, chiar dacă faptele și deciziile împăratului sunt bune și noi trebuie să le urmăm. Aflăm așadar, din aceste exemple, că împăratul este om, fiind supus și el legilor morale"[24].

Deși creștinismul a recunoscut de la început necesitatea absolută a organizației statale și a predicat să se dea Cezarului cele ce sunt ale sale și că „tot sufletul să se supună înaltelor stăpâniri", el n-a putut aduce împăratului bizantin un cult ca și lui Dumnezeu. În acest sens, Tertulian afirma următoarele:

„Noi însă rugăm pentru sănătatea împăratului nostru pe Dumnezeul cel veșnic/.../Dumnezeu singur este Acela în a cărui singură putere sunt, după care ei vin în al doilea rang, iar după El, sunt cei dintâi/.../dar de ce să vorbesc mai mult despre credința și evlavia creștină decât despre împărat pe care trebuie să-l cinstim ca pe acela pe care stăpânul nostru l-a ales/..../dar și împăratul este om înainte de a fi împărat"[25].

[23] A. Ducellier, *Bizantinii*, p. 76.

[24] A. Ducellier, *Bizantinii*, p. 76.

[25] Tertulian, „Apologeticul", în: *Apologeți de limbă latină*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* III, trad. Nicolae Chițescu et alii, EIBMBOR, Bucureşti, 1981, pp. 84–86.

Dacă împăratul nu a aparținut niciodată ierarhiei bisericești, el a avut însă de la început o poziție privilegiată în interiorul Bisericii, dacă nu cumva, în anumite momente, s-a situat chiar deasupra ei. Toată această poziționare a împăratului vine din concepția păgână despre împărat și din politica împăratului Constantin cel Mare, care a slujit ca model de urmat pentru ceilalți împărați bizantini în ceea ce privește raportul lor cu Biserica. Întâi de toate, în problema certei donatiste, Biserica s-a văzut poziționată de aceeași parte cu împăratul, ba mai mult, ea era pregătită să accepte favoarea Statului și implicit protecția lui Constantin cel Mare[26]. În felul acesta era deschis drumul spre o biserică creștină imperială[27]. Din acest moment, împărații nu mai erau zei, însă pretențiile lor de putere în cadrul Bisericii venite din calitatea de *domnitori din mila lui Dumnezeu* nu erau mai mici decât atunci când ei posedau calitatea de *divinitate păgână*. Important este că finalitatea acestor pretenții nu a fost aceeași; de aceea, este necesar să facem o privire de ansamblu asupra posibilităților reale de intervenție a împăratului bizantin. În timpul ereziei arianiste, împăratul însuși nu era sigur care dintre direcțiile religioase ar trebui sprijinite de către puterea imperială. Hotărându-se pentru sprijinirea ortodoxiei, problema arianismului – cel puțin oficial – a fost rezolvată în interiorul imperiului; în schimb, nu putem să nu observăm că arianismul a prins rădăcini mai departe la popoarele germanice și, în special, la goți și la vandali, unde a putut fi întâlnit chiar și în secolele al VI-lea și al VII-lea. Vedem, așadar, că decizia imperială împotriva arianismului nu a putut să fie impusă la granițele imperiului, ba mai mult, chiar în interior deciziile imperiale puteau să-și găsească finalitatea dorită numai dacă puterea politică a împăratului era destul de puternică. Decisivă în acest sens era mai puțin voința împăratului, ci mai mult

[26] Vezi W. Ensslin, „Staat und Kirche von Konstantin der Große. Ein Beitrag zur Frage nach dem Cäzaropapismus", în: *Helenika*, 9 (1956), pp. 404–413.

[27] R.-J. Lilie, *Byzanz*, p. 32.

puterea direcției de credință pe care el o sprijinea. Monofiziții, spre exemplu, erau prea puternici în anumite zone de graniță ale imperiului pentru a putea fi înlăturați cu succes. De asemenea, atunci când împăratul a încercat să intervină cu o soluție pentru rezolvarea unei probleme bisericești, nu a avut succes. Nici *Henotiknul* lui Zenon (474-491) din secolul al V-lea, nici formula monotelită a lui Heraclie (610-641) din secolul al VII-lea nu au avut efectul dorit. Împărații au fost puternici în domeniul religios numai în cazul când au avut de-a face cu grupuri mici (cum este, de exemplu, cel al paulicienilor) însă, față de o direcție de credință însemnată, ei nu au avut succes.

Este acceptat în genere faptul că iconoclasmul este „un produs imperial"[28], o „erezie născută în purpură" și că odată cu pierderea susținerii împăratului, această erezie a fost nevoită să-și cunoască apusul. Cu toate acestea, este interesant de observat că nici Leon al III-lea (717-741) și nici Constantin al V-lea (741-775), în ciuda tuturor măsurilor de constrângere, nu au putut să oprească decisiv vocile celor aflați în afara sferei de influență a Constantinopolului și care susțineau cinstirea icoanelor. Apoi, când la Sinodul Ecumenic de la Niceea din 787 (mai exact, în momentul încercării de reintroducere a cinstirii icoanelor printr-un sinod convocat de Irina la Constantinopol, în anul 786), s-a reitrodus cultul icoanelor în Imperiu, vedem că iconoclasmul, după mai bine de 50 de ani de protecție imperială, a fost susținut numai de către o mică parte – neînsemnată – a clerului, a armatei și a poporului (aici este vorba despre unii funcționari interesați să susțină orientarea religioasă iconoclastă), ceea ce ne face să afirmăm că influența imperială în materie religioasă în sânul Bisericii și a credincioșilor ei nu a fost una extrem de puternică. De altfel, la fel s-a întâmplat și în secolul al IX-lea, când Ortodoxia a fost restaurată definitiv. După perioada iconoclastă, situația împăratului s-a înrăutățit mai ales datorită diferen-

[28] R.-J. Lilie, *Byzanz*, p. 36.

țelor existente între Roma și Constantinopol și, mai apoi, datorită schismei dintre cele două centre creștine. Odată cu apariția acestor probleme, împărații au căutat mereu unirea cu Roma, însă nu erau destul de puternici pentru a duce la bun sfârșit o asemenea acțiune. După perioada cruciadelor, mai ales după cruciada a IV-a, populația ortodoxă și clerul din Bizanț nu mai erau pregătiți să accepte unirea cu Roma și nici pe departe primatul papal pretins de latini, cu toate că împăratul bizantin a exercitat în anumite momente o puternică presiune în acestă direcție. După unii bizantinologi, aici a luat cu adevărat sfârșit puterea imperială[29].

Deși, așa cum am văzut, exercitarea puterii împăratului în anumite probleme religioase a fost ineficientă, au fost și domenii în care trebuie să constatăm dominația puterii imperiale. În general, împăratul era acela care decidea patriarhul la Constantinopol. Atâta vreme cât Antiohia și Ierusalimul au fost sub influență bizantină, lucrul acesta s-a întâmplat și în cele două centre patriarhale. Tot el a fost acela care a recunoscut autocefalia episcopilor de Cipru și Bulgaria și i-a validat pe stareții de la Muntele Athos, precum și pe ocupanții altor demnități bisericești[30]. Împăratul putea, de asemenea, să schimbe competența și granițele episcopiilor, ba chiar și a patriarhatelor, cum a făcut Leon al III-lea cu Illyricul, în secolul al VIII-lea, trecându-l de sub jurisdicția Romei sub cea a Constantinopolului[31].

Împăratul avea pretenția, datorită poziției sale speciale, să nu fie supus legilor lumești (*legibus solutus*). Deoarece în Bizanț deseori legile bisericești erau considerate pe aceeași treaptă cu legile imperiale (nu exista întotdeauna o delimitare foarte clară), s-ar putea deduce de aici că împăratul, precum nu era ținut de legile lumești, la fel nu era supus

[29] R.-J. Lilie, *Byzanz*, p. 37.

[30] R.-J. Lilie, *Byzanz*, pp. 37–38.

[31] Acesta a fost unul dintre motivele pentru care papii s-au orientat de acum spre regii franci.

nici celor bisericești[32]. Cu toate acestea, împăratul nu s-a străduit, în general, să conducă în Biserică, ci să aibă acordul acesteia în acțiunile sale. Oricât de puternic era un împărat, el nu avea voie să intervină în problemele interne ale Bisericii. Ortodoxia fiind intangibilă, noul împărat trebuia să jure la încoronarea sa că nu se va abate de la dreapta credință. Primul împărat care a trebuit să depună un astfel de jurământ la încoronare a fost Anastasie I (491-518)[33], iar mai apoi, cel mai târziu începând cu secolul al VII-lea, acest jurământ a fost obligatoriu pentru fiecare împărat.

Referitor la ortodoxia împăratului, nu putem să nu ne punem întrebarea: cine trebuia să ia atitudine în legătură cu ortodoxia acestuia? Dacă un sinod, cu atât mai puțin un sinod ecumenic, nu putea fi întrunit fără acordul împăratului, cine era chemat să-i impute acestuia abaterile de la dreapta credință?[34] Putea oare un sinod convocat de împărat să sancționeze ortodoxia tocmai aceluia sub a cărui protecție își desfășura lucrările? În principiu, bineînțeles că da; practic însă, era foarte dificil de realizat așa ceva. Este adevărat că în capitala bizantină ființa așa numitul „sinod endemic” (σύνοδος ενδεμούσα) format din clericii de rang

[32] Vezi Hans-Georg Beck, *Nomos, Kanon und Staatsraison in Byzanz*, Akademie der Wissenschaften, Wien, 1981, p. 20.

[33] Anastasie a fost nevoit să depună un jurământ de credinţă deoarece, la momentul respectiv, populaţia dorea un împărat ortodox şi roman pe scaunul imperial, iar în familia sa erau mai mulţi adepţi ai altor orientări în domeniul credinţei (mama sa era ariană, iar un unchi era maniheu), el însuşi fiind de o ortodoxie îndoielnică (avea înclinaţii monofizite). Despre faptul că Anastasie a fost nevoit să depună un jurământ de credinţă la momentul urcării sale pe tron, P. Speck spune că este vorba de o relatare a unui izvor din timpul lui Iustin sau Iustinian, prin care Anastasie este defăimat, tocmai datorită înclinaţiei sale monofizite. Vezi Paul Speck, *Kaiser Konstantin VI, die Legitimation einer fremden und der Versuch einer eigenen Herrschaft quellenkritische Darstellung von 25 Jahren byzantinischer Geschichte nach dem 1. Ikonoklasmus.*, vol. I, Fink, München, 1978, p. 399.

[34] În persoana Sfântului Teodor Studitul, simplu stareţ al unei mănăstiri din Olimpul Bithyniei şi mai apoi, al mănăstirii Studion din capitală, vom găsi un răspuns la întrebarea noastră.

înalt din Constantinopol și din alți câțiva demnitari, însă, în general, majoritatea membrilor acestui sinod erau puși în funcțiile lor de către împărat. Așadar, e greu să credem că oamenii puși de împărat erau cei dintâi care aduceau obiecții ortodoxiei „binefăcătorului" lor. Rămâne în picioare varianta în care sinodul respectiv era chemat să se pronunțe referitor la dreapta credință a împăratului în momentul întronizării noului împărat sau imediat după preluarea puterii de către acesta, când încă cei ce făceau parte din sinodul endemic, nu erau încă schimbați cu oamenii preferați de noul basileu. Cu privire la acest aspect, trebuie să facem o remarcă: schimbările de direcție religioasă ale împăraților erau manifestate în general după ceva timp de la urcarea lor pe tron, nu imediat, timp în care suveranii puteau să opereze înlocuirile de rigoare, punând în demnitățile mai sus amintite oameni docili politicii dictate de la curte. Și dacă totuși i se aducea împăratului reproșul abaterii de la canoanele bisericești, ceea ce s-a întâmplat de mai multe ori, acestuia îi rămânea întotdeauna posibilitatea de a face apel la papa de la Roma. Aşa s-a întâmplat, de exemplu, cu Leon al VI-lea (886-912), care la începutul secolului al X-lea dorea să primească, din motive dinastice, binecuvântarea Bisericii pentru o a patra căsătorie. Ştim că în Bizanţ era interzisă deja a treia căsătorie, iar a doua era nedorită, de aceea, patriarhul s-a opus fără nici un fel de reţinere dorinţei împăratului. Acesta, cu toată opoziţia patriarhului, a cerut dispensa de la prelatul roman şi cu toate că a provocat o mică schismă, împăratul şi-a impus propria voinţă[35]. De fapt, apelul la prelatul roman era o alternativă nu numai a împăratului sancționat de către clerul bizantin, ci și a clerului însuși sau cel puțin a unor reprezentanți ai săi, atunci când procesul de condamnare a împăraților era sortit eșecului în cadrul bisericii constantinopolitane. O astfel de practică se poate observa foarte evident la Sfântul Teodor Studitul (759-

[35] Hans Georg Beck, *Geschichte der orthodoxen Kirchen im byzantinischen Reich*, Vandenhoek & Ruprecht, Göttingen, 1980, p. 118.

824) în decursul conflictelor sale cu împărații și patriarhii constantinopolitani[36].

La fel stăteau lucrurile și în ceea ce privește conduita de viață a împăratului. El nu era deasupra canoanelor. Când Heraclie a vrut să se căsătorească cu nepoata lui, Martina, a fost atenționat de către patriarhul Serghie că așa ceva nu este îngăduit de Biserică. Heraclie i-a răspuns patriarhului astfel: „Cuvintele tale sunt bune. Ceea ce ține de un patriarh și de un prieten, tu ai făcut. Restul mă privește pe mine"[37]. Cu alte cuvinte, viața sa privată era problema lui, ceea ce nu era nici pe departe așa: împăratul nu era o simplă persoană în imperiu, ci conducătorul său; nici unui simplu creștin Biserica nu îngăduia o astfel de căsătorie, cu atât mai puțin celei mai importante persoane politice din imperiu. Tot așa, vedem că episcopul Ambrozie îi cere pocăință împăratului Teodosie I (379-395) pentru masacrul din Tesalonic din anul 390 (ceea ce împăratul va și face), iar patriarhul Polieuct nu este de acord cu dorința lui Ioan I Tzimiskes (969-976) care l-a ucis, cu ajutorul soției acestuia, pe Nichifor II Focas (963-969), iar mai apoi a vrut să se căsătorească cu văduva împăratului pentru a domni împreună. Patriarhul Polieuct i-a oferit împăratului două variante: căsătoria dorită sau tronul. Ioan a ales tronul.

Cu toate că în acest caz împăratul a dat ascultare patriarhului, suntem datori să spunem că astfel de reacții de supunere ale împăraților bizantini au fost excepții, canoanele bisericești, de cele mai multe ori, nefiind respectate de către împărați. Unii dintre ei (a se vedea, de exemplu, perioada iconoclastă) nu au evitat nici amestecul în problemele de doctrină creștină, transformându-se în susținători ai unor erezii condamnate de Biserică sau chiar în prigonitori ai celor ce au rămas în dreapta credință. În ciuda faptului că unii dintre ei au promovat cu brutalitate o direcție religioasă

[36] Este vorba despre conflictele provocate de adulterul împăratului Constantin al VI-lea (780-797) şi de cel de-al doilea iconoclasm.

[37] Vezi R.-J. Lilie, *Byzanz*, p. 40.

eretică, observăm, cu oarecare surprindere, că nu există nici un împărat bizantin care în timpul domniei sale să fi fost declarat oficial eretic[38], cu toate că reacțiile adverse venite din partea unor membri ai ierarhiei bisericești, a monahilor sau a credincioșilor obișnuiți au fost aproape nelipsite la asemenea acte ale suveranilor bizantini.

În urma acestor scurte referiri asupra implicării şi locului împăratului bizantin în Biserică, vedem că demnitatea imperială supremă în Imperiul Bizantin nu a fost investită niciodată cu putere sacrală, deşi basileul romeilor se bucura în Biserică de o poziţie privilegiată faţă de ceilalţi credincioşi obişnuiţi. Locul aparte al suveranului în timpul ceremoniilor religioase şi al altor manifestări bisericeşti s-a justificat doar în virtutea importanţei demnităţii sale imperiale şi nicidecum datorită unei eventuale sacralităţi atribuită persoanei sale de către Biserică. Toate ostenelile unor împăraţi bizantini de a primi o funcţie sacerdotală au fost sortite eşecului. Ei au rămas întotdeauna în afara clerului, fiind din acest punct de vedere, egal celorlalţi credincioşi, iar când împăratul şi-a depăşit rolul său în ceea ce priveşte problemele religioase, Biserica nu a ezitat să-i aducă aminte până unde se întind atribuţiile sale: el este, la fel celorlalţi credincioşi, în Biserică, supus legilor bisericeşti şi, sub nici o formă, deasupra Bisericii sau neatins de legile sale.

[38] Amintim doar pe Philipikos Bardanes, Leon al III-lea, Constantin al V-lea, Leon al V-lea sau Manuel I Comnenul (părerile lui eretice ne sunt relatate de Nichita Choniatul).

Așezarea slavilor în Peninsula Balcanică și primele organizații statale. Creștinarea Serbiei

Alexandru Eugen Gherghel

Abstract: The Serbian Orthodox Church, before the appearance of Saint Sava, was not organized in the real sense of the word. Although the Slavic tribes had already begun to accept Christianity by the time they arrived in the Balkans, it isn't fully embraced until the IXth century upon the appearance of Saint Cyril and Methodius and their disciples. With the invention of the Slavic alphabet, by the translation of religious books in the Slavonic language and their integration in religious sermons, the two brothers Cyril and Methodius and their disciples, set up the Christian Church and became the forerunners of Saint Sava's activity.
Keywords: Serbian Orthodox Church, Saint Sava, Cyril and Methodius

Așezarea slavilor în Peninsula Balcanică și primele organizații statale

Slavii, înaintaşii sârbilor, s-au aşezat pe teritoriul vechii Dacii începând cu secolul al VI-lea, venind din părțile Poloniei răsăritene și ale Ucrainei de azi[1]. Sârbii, împreună cu bulgarii, croații și slovenii, fac parte din marea familie a popoarelor slave și alcătuiesc cu celelalte popoare amintite, grupul slavilor de sud. De aici, la începutul seco-

[1] O parte dintre înaintaşii sârbilor au rămas în ţinutul Boikia, de după Carpaţi, din Ucraina de astăzi. În evul mediu acest ţinut era numit „Srpska zemlia", iar azi ucrainienii îl numesc „Sribna Zemlia", cf. Liubivoie Ţerovici, *Srbi i Rumunii*, Novi Sad, 1997, p. 8.

lului al VII-lea, lăsându-și o parte din conaționali în Banat, Bacika, Srem și Slavonia, despărțindu-se de avari, au trecut Dunărea și Sava și s-au îndreptat spre Peninsula Balcanică. Triburile slave au început să pătrundă în Peninsula Balcanică, pe teritoriul Imperiului Roman de Răsărit, atrase de mirajul Constantinopolului, mai întâi în grupuri mici, în timpul împăratului Anastasie (491-518), apoi în prima jumătate a secolului al VI-lea, sub împăratul Justin (518-527) și Justinian (527-565), în grupuri tot mai mari.

Teritoriile, pe care atunci s-au așezat triburile slave, au fost denumite chiar de ei „Pomorie" și „Zagorie". Ținutul Pomorie se întindea de-a lungul Mării Adriatice, de la râul Boiana, până la Cetinie, iar celelalte ținuturi sub denumirea de Zagorie se aflau cuprinse de la râul Sava și Dunăre înspre sud, apoi până la Timoc spre est. Tot în ținutul Zagorie, de la Cetinie și Urbos spre nord, s-au așezat triburile care mai târziu s-au unit și au format poporul croat, iar la nord-vest de acesta s-au așezat triburile care după unire au format poporul sloven. Toate aceste ținuturi ocupate de slavi erau numite de istoricii greci, romani sau bizantini, între secolele VII-X, Sclavinia (*Σκλαβηνία*)[2]. Reminiscența acestei denumiri

[2] Prima dată, denumirea de „Sklavinia" a fost folosită de istoricul bizantin Teofilact Simocata, care, în descrierea celei de-a doua companii a strategului Petru (fratele împăratului Mauricius) peste Dunăre, în anul 602, a folosit acest nume pentru a defini locurile ocupate de slavii de pe malul stâng al fluviului Dunărea, cf. Theophylactus Simocates, *Istorie bizantină: domnia împăratului Mauricius (582-602)*, coll. *Scriptores Byzantini* 9, trad. Haralambie Mihăescu, Edit. Acad. Republicii Socialiste România, București, 1985, p. 162.; și în dicționarul bizantin de la Oxford, „Sklavinia" (*Σκλαβηνία*) este definită ca „o regiune ocupată de slavi; o fortăreață, mare ori mică în zonă, dar una de tip militar", cf. Aleksandr Petrovich Kazhdan (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium.*, vol. III, Oxford University Press, New York, 1991, pp. 1910–1911.; Stelian Brezeanu, *O istorie a imperiului Bizantin*, Albatros, București, 1981, pp. 38–39; Ioan Rămureanu, „Începuturile încreștinării sârbilor sub împăratul bizantin Heracliu", în: *Studii Teologice*, XI, 3–4 (1959), p. 171; František Dvornik, *Les slaves, Byzance et Rome au IXe siècle*, Champion, Paris, 1926, pp. 13–14.

o mai întâlnim și astăzi în regiunea Slavonia (dintre râurile Sava și Drava) din Croația de astăzi[3].

Odată cu trecerea timpului, triburile slave și-au schimbat denumirile, în funcție de locurile pe care le ocupau, cel mai mult după râurile aflate în apropierea lor. Astfel, în „Pomorie"(cei din jurul mării Adriatice), aceștia s-au numit „Zecioni" (Duklioni), Trebinioni (Travunti), Zahumți (Humliani) și „Neretliani". Urmașii acestora sunt muntenegrenii, herțegovinenii, bokelii și dalmațienii sudici. În „Zagorie" cele mai importante triburi au fost „Rașanii"și „Boșanii", adică sârbii și bosniecii de astăzi. Numele de „sârb" ca popor, apare odată cu triburile amintite mai sus. Cel mai mult numele de sârbi l-au purtat triburile Rașanii și Zecionii. Aceștia au reușit în cursul secolelor X-XI să unească toate triburile din jur înrudite cu ei și să întemeieze un stat numit „Serbia". De atunci numele de „sârb" a devenit nume național, în componența căruia intrau și triburile mai sus menționate.

În momentul în care au venit în Peninsula Balcanică, slavii nu au cunoscut nici un tip de organizare statală. Ei trăiau liberi în ţinuturile în care s-au aşezat, în „jupe" sau „knejii", în fruntea cărora se afla „cneazul" sau „jupânul", care, în realitate, erau şefii unui trib. Viaţa slavilor era una de tip patriarhal. Familiile nu se prea despărţeau, ci trăiau în comunităţi numite „zadruga". Familiile, care au rezultat dintr-o casă, formau o comunitate mai mare numită „bratstvo", iar mai multe comunități de tip „bratstvo" formau tribul. Toate problemele importante erau rezolvate de adunarea jupei numită și „sobor"[4].

---

[3] J.B. Bury (ed.), *The early history of the Slavonic settlements in Dalmatia, Croatia, & Serbia*, Society for promoting Christian knowledge ; Macmillan, London; New York, 1920, pp. 9–29; H. Gregoire, „L' Origine et le nom des Croates et des Serbes", în: *Byzantion*, XVII (1945 1944), pp. 88–118.

[4] Vladimir Ciorovoci, *Ilustrovano Istoria Srba*, vol. I, Beograd, 2005, pp. 81–84; Radoslav M. Gruici, *Pravoslavna Srpsko Ţrkva*, Kraguievaţ Kolevici, Beograd, 1995, pp. 2–3; Max Vasmer, *Die Slaven in Griechenland*, Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1941, pp. 12–17.

Vechii sârbi aveau ca ocupație principală păstoritul, dar se ocupau și cu agricultura în luncile râurilor, în jurul cărora locuiau. Atât vechile popoare pe teritoriul cărora s-au așezat slavii, cât și cele cu care s-au învecinat, au influențat în mod pozitiv atât modul de viață, cât și obiceiurile vechilor slavi, în așa măsură încât aceștia au început, în mod treptat, să-și pună problema organizării lor statale și religioase[5].

Sub aceste influențe, la începutul secolului al IX-lea s-a ridicat un trib sârb, curajos și respectat, Rașanii, cu teritoriu între râurile Lima și Ibru, popor care a început să lupte pentru libertatea sa. Cu succese militare împotriva bizantinilor și bulgarilor, acest trib a reușit să strângă în jurul său mai multe triburi înrudite cu el și să constituie un mic stat independent, care l-a avut în fruntea sa pe jupânul Vlastimir[6]. Jupânatul lui Vlastimir a fost prima organizație de tip statal a sârbilor. Acesta a fost un bun exemplu pentru triburile sârbe din Hum sau Zahumlie (din teritoriul Herțegovinei și Muntenegrului de astăzi) care, la începutul secolului al X-lea, s-a constituit într-un mic stat, sub conducerea cneazului Mihailo Vișevici[7]. Tot în cursul acelui secol, s-a dezvoltat și constituit în Rașka, un puternic stat (jupânat) sârb, sub conducerea marelui jupân Ceaslav[8]. Acest om curajos și energic a strâns, între anii (931-960), pentru prima oară, toate triburile slave din

[5] Matthew Spinka, *A history of Christianity in the Balkans; a study in the spread of Byzantine culture among the Slavs,* coll. *Studies in church history (American Society of Church History)* 1, American Society of Church History, Chicago, 1933, pp. 1–36; Jacques Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire Romain*, Boccard, Paris, 1918, pp. 49–60.

[6] K. Jiricek, *Istoria Srba*, Beograd, 1952, p. 68; A. P Vlasto, *The Entry of the Slavs into Christendom: an Introduction to the Medieval History of the Slavs*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970, pp. 207–208.

[7] R.M. Gruici, *Pravoslavna Srpsko Ţrkva*, pp. 110–111.

[8] Despre domnia lui Ceaslav vezi: V. Ciorovoci, „Kada je Caslav Dosao na vlaz", în: *Prilozi za knjizevnost jezik, istoriju i folklor*, 14 (1934), pp. 6–16; V. Ciorovoci, *Ilustrovano Istoria Srba*, vol. I, pp. 126–127; A. A. Mureșianu, „O nouă contribuţie la istoria românilor în evul mediu (V)", în: *Țara Bârsei*, 4–5 (1937), p. 310.

aproape toate ținuturile locuite de aceștia[9]. Din acel moment, numele de „sârb”, s-a impus tot mai mult în rândul triburilor slave. După moartea cneazului Ceaslav, triburile sârbe și-au pierdut în mare parte autonomia și mulți dintre nobili s-au mutat din Rașka Zagoriei, în Zeta Primariei, care devine, în scurt timp, centrul de gravitație al vieții sârbilor, care din nou încep a se aduna în jurul unei noi organizații statale. Kneazul Zetei (Muntenegrul de azi), Voislav, (mort în 1051), a reușit să atragă sub conducerea sa cele mai multe ținuturi sârbești din Balcani. Atât fiul acestuia Mihailo, care și-a luat pentru prima oară titlul de rege,[10] cât şi nepotul său Bodin, nu numai că au menţinut, dar au şi lărgit graniţele regatului ce-şi avea reşedinţa la Skadar. După moartea lui Bodin, în anul 1101, s-a destrămat din nou regatul, cele mai multe provincii ale acestuia căzând sub stăpânire bizantină şi rămânând în această stare până la apariţia dinastiei Nemanicilor, în a doua jumătate a secolului al XII-lea[11].

În anul 1102, Croaţia a căzut sub suzeranitate maghiară şi la foarte scurt timp, a căzut sub aceeaşi suzeranitate şi Bosnia (1137), care până atunci s-a aflat în componenţa organizaţiilor statale sârbeşti[12]. De atunci, Bosnia a rămas pentru un timp îndelungat despărțită de organizația statală a Rașkăi sau Serbiei, căreia marele jupân Ștefan Nemania i-a dat un fundament solid, pe care urmașii săi au ajuns să clădească chiar

---

[9] Citând din lucrarea împăratului Constantin Porfirogenetul, *De administrando imperio*, istoricul Vladimir Ciorovoci a afirmat următoarele: „Serbia cuprindea atunci Bosnia de azi până la Pliva, Cetinie şi Lievna spre apus, de asemenea Travunia şi Konavlie, iar ţinuturile Zahmulie şi Neretlia sunt consemnate ca aparţinând poporului şi statului sârb. La est, graniţa sârbă ajungea aproape de Raska, iar înspre nord, ea se întindea până la Rudnik şi poate până la râul Sava. Înspre sud, Ceaslav se sprijinea pe triburile sârbe din Duklea”, cf. V. Ciorovoci, *Ilustrovano Istoria Srba*, vol. I, p. 126.

[10] Jelko Faifrici, *Sveta Laza Stefana Nemanie*, Șid, 1998, pp. 7–8.

[11] A.P. Vlasto, *The Entry of the Slavs into Christendom: an Introduction to the Medieval History of the Slavs*, pp. 187–227.

[12] Ferdo Şişcici, *Poviest Hrvata*, Zagreb, 1925, pp. 261–264.

și un puternic imperiu. Din acel moment și istoria poporului sârb se împarte, în principal în istoria Rașkăi sau Serbiei și în istoria Bosniei, fapt ce face ca și Biserica din Bosnia să aibă o altă soartă decât cea din Rașka.

Creștinarea Serbiei

Înainte de a trece la abordarea problematicii subtitlului enunţat, considerăm că este imperios necesar să expunem câteva idei legate de religia politeistă a slavilor sudici. Acest demers este pe deplin justificat dacă avem în vedere faptul că multe reminiscenţe din vechea religie a slavilor sudici se regăsesc, sub diferite forme, şi astăzi în ortodoxia sârbă, bineînţeles, după ce vechiul sens păgân a fost înlăturat şi înlocuit cu un sens nou, creştin[13].

[13] Din multitudinea de exemple, aici vom aminti doar două: praznicul casei (Krsna Slava) şi Bodniakul. Praznicul casei este o sărbătoare a familiei. Fiecare casă are un sfânt ocrotitor (Sf. Nicolae, Sf. Dumitru, Sf. Maria, Sf. Paraschiva, Sf. Ioan, Sf. Arh. Mihail şi Gavriil ş.a.m.d). Aceşti sfinţi au devenit ocrotitori ai familiei din ziua în care familia respectivă a primit botezul creştin. Sfântul protector se moşteneşte din tată în fiu încă din timpul încreştinării sârbilor şi până astăzi. Sfinţii protectori au substituit zeităţile domestice ale vechilor slavi: „Domovoi", „Dvorovoi", despre care se credea că protejează casa şi că ei „locuiau" sub pragul casei respective. Acestor zeităţi li se aduceau ofrande modeste: pâine şi sare. În ziua Sf. Ocrotitor al casei, preotul, în prezenţa membrilor familiei, săvârşea slujba „tăierii colacului" (Rezanie Kolacia), în care pâinea şi vinul, care prefigurează Sfânta Euharistie, sunt oferite lui Dumnezeu de către membrii familiei. Formula oferirii, rostită de preot este: „Doamne Dumnezeule, Îţi oferim acestea întru slava şi cinstea Sfântului (numele); cu rugăciunile sale primeşte Atotmilostive jertfa aceasta, în cerescul Tău jerfelnic". Formula de oferire este precedată de troparul şi condacul Sfântului. Pentru mai multe detalii despre această slujbă vezi: *Trebnik*, II, Kraguevat, 1998, pp. 407–410.; Despre praznicul casei vezi: B. Kortici, Vasa Lupulovici, *Liupkova Dolina*, Timişoara, 1995, pp. 4–10. Bodniakul este acea creangă de stejar, care este arsă în curtea bisericii după slujba vecerniei din ajunul Crăciunului. Ziua din ajunul Crăciunului este numită Badni Dan, adică ziua Bodniakului, şi toate obiceiurile din acea zi trebuie puse în legătură cu zeul Bodniak, derivat

Atât din relatările vechilor istorici[14], cât și din relatările istoricilor contemporani[15], reiese că în timpul așezării lor în Peninsula Balcanică, slavii sudici, înaintașii sârbilor, au fost politeiști. Cu toate acestea, relatările istoricilor despre religia politeistă a slavilor sudici a fost neelucidată mult timp, su-

---

din zeul Veles. Tuturor acestor obiceiuri li s-au schimbat sensurile, ele astăzi având doar conotaţii creştine: mai multe despre Bodniak şi Veles, vezi la,Victor Kernbach, *Dictionar de mitologie generală*, Editura Stiintifică si Enciclopedică, Bucuresti, 1989, pp. 67, 618.; Alexandra Baici, *Bogovi storih slovena*, Beograd, 2008, pp. 113–114.; Vasa Lupulovici, *Obiceiuri de Crăciun la sârbii din Banat*, Timișoara, 2010, pp. 17–18.

[14] Din relatările vechilor istorici care se referă la religia slavilor sudici, amintim doar două: cele ale istoricului bizantin Procopie (+565) şi cele ale călătorului arab Idrisi. Primul a consemnat că „...ei (slavii) cred că unul din zei, creatorul fulgerului, este singurul stăpân al lumii, căruia îi jertfeau vite şi toate celelalte vietăţi. „Soarta", ei nu o cunosc şi nici nu recunosc că aceasta influenţează în mod hotărâtor viaţa oamenilor, ci ei, imediat ce moartea li se apropie sau când boala îi copleşeşte, sau când se află în razboi, fac jurământ că, dacă scapă de acestea cu bine, în acel moment făgăduiesc că vor aduce zeului jertfă pentru viaţa lor şi dacă au trecut cu bine aduc jertfa pe care au făgăduit-o şi au credinţa că prin acea jertfă şi-au răscupărat mântuirea. În afară de acestea, ei mai venerau şi râurile şi nimfele (zâne) şi alte zeităţi de rang mai mic (demonia) şi tuturor acestora le aduceau jertfe şi după acele jertfe făceau vrăji", cf. *Vizantiiski izvori za istoriu naroda Jugoslavie*, vol. I, Beograd, 1955, pp. 26–27. Abu Abd Allah Muhammad al Idrisi a fost un geograf arab de la curtea regelui Siciliei. În anul1154 el redactează lucrarea „Kitab nuzhat al-mushtaq", pentru folosinţa curţii regale. Aceasta este una dintre cele mai importante lucrări de geografie, fizică şi astronomie pentru Europa, Asia şi Africa şi care a fost tradusă în limba latină la Roma, în anul 1592. Idrisi a notat despre religia slavilor următoarele: „Toţi venerează focul şi cel mai mult seamănă mei. În timpul jertfei, ei varsă meiul din oală în lingură, pe care apoi o ridică înspre cer spunând: „O Doamne, Tu eşti acela care ne-ai dat pâinea cea de toate zilele, dă-ne-o nouă până la sfârşit", cf. A. Brikner, *O paganstvu kod starih Slovena*, coll. *Kniga a Balkanu* II, Beograd, 1927, p. 51.

[15] R.M. Gruici, *Pravoslavna Srpsko Țrkva*; V. Ciorovoci, *Ilustrovano Istoria Srba*, vol. I; K. Jiricek, *Istoria Srba*.; în limba română, amintim următoarele lucrări: Petru Rezuș, „Religia slavilor", în: *Studii Teologice*, 1–2 (1950), pp. 98–110; Constantin Sârbu, „Câteva date despre religia slavilor vechi", în: *Mitropolia Banatului*, 9–10 (1959), pp. 57–70.

mară și lacunară. Abia lucrările elaborate la începutul acestui secol au adus mai multă lumină asupra religiei politeiste a slavilor sudici[16]. Ce trebuie remarcat este faptul că toți istoricii sunt de acord cu ideea că atât slavii sudici, cât și cei răsăriteni îl venerau pe zeul Perun, zeu al fulgerelor și al tunetelor care, după ce s-a impus mai întâi în aria răsăriteană, a devenit în timp zeul principal și divinitatea protectoare a războiului, ocrotitorul semănăturilor și unicul stăpân al lumii[17]. Alături de acest zeu, slavii sudici mai venerau pe zeul Veles, zeu al turmelor, al bogăției și al belșugului vieții[18], pe zeița Dodola, din aceeași familie mitologică cu Perun, percepută ca o zeiță a fertilității[19], zeul Bodniak, ca simbol al tinereții și al anului nou[20].

Alături de aceste zeități de rang superior, slavii sudici mai venerau și zeități de rang inferior: ladelele, vilele, sugenițele, morele, vestițele etc. Numele celor mai multe dintre aceste zeități s-au păstrat și azi la sârbi, în denumirile unor locuri, dealuri și pârâuri, precum și în denumirile unor plante[21]. Zeitățile invocate mai sus aveau în rândul poporului și sacerdoți, numiți „jreți", „vracioro", „gatari", „ciorobnițí" sau „resniți"[22].

Cultul dedicat acestor zeități consta, cel mai adesea, în aducerea de ofrande de origine animală și vegetală, în funcție de ocupațiile locuitorilor. Locurile de jertfă erau, de regulă, în

---

[16] Alexandra Baici, *Velika boghinia slovena*, Beograd, 2007; A. Baici, *Bogovi storih slovena*; Sima Troianovici, *Vatra cu obiciaima i jivot srpskog naroda*, Beograd, 1990; Veselin Ciokanovici, *Recinik srpskih norodnih verovania o bilkama*, Beograd, 1985; S. Kulișici et alii, *Srpski mitološki recinik*, Beograd, 1958.; în limba română, amintim următoarele lucrări: P. Rezuș, „Religia slavilor", pp. 98–110; C. Sârbu, „Câteva date despre religia slavilor vechi", pp. 57–70.

[17] V. Kernbach, *Dictionar de mitologie generală*, p. 468.

[18] V. Kernbach, *Dictionar de mitologie generală*, p. 618.

[19] V. Kernbach, *Dictionar de mitologie generală*, p. 146.

[20] A. Baici, *Bogovi storih slovena*, p. 114.

[21] R.M. Gruici, *Pravoslavna Srpsko Țrkva*, p. 4.

[22] R.M. Gruici, *Pravoslavna Srpsko Țrkva*, p. 5.

păduri și pe înălțimile dealurilor și ale munților, unde existau și chipurile zeilor invocați (numite bolvani sau kumiri)[23]. În poveștile și-n poeziile populare există urme și indicii referitoare la faptul că și slavii sudici, asemenea celor răsăriteni și nordici, aduceau și jertfe umane[24].

Sărbătorile cele mai importante erau „Koledo" și „Badniak", care se țineau la mijlocul iernii, după echinocțiul de iarnă, când ziua începe să se mărească, și „Kupalo", „Iarilo" și „Kres", din mijlocul verii, ca praznic dedicat soarelui și focului[25]. Pe cei morți, înaintașii sârbilor îi îngropau, ori îi incinerau, punând lângă defunct lucrurile de care acesta era cel mai mult legat în această viață. După cum s-a mai arătat, foarte des erau îngropate sau incinerate alături de soți și femeile acestora. Pe morminte erau ridicate movile numite „humca" sau „moghila"[26]. Ce mai trebuie remarcat din religia păgână a slavilor sudici este și rolul important al capului familiei. Acesta avea sarcina de a săvârși ritualurile, reminescențele unor astfel de obiceiuri găsindu-se, chiar și astăzi, în unele ritualuri creștine [27].

La venirea lor în Balcani, slavii sudici au găsit aici o cultură creștină dezvoltată[28]. Prin legăturile lor cu elementele

---

[23] R.M. Gruici, *Pravoslavna Srpsko Ţrkva*, pp. 5–6.

[24] Istoricul Pseudo Mauriciu afirmă că de cele mai multe ori, alături de soţii lor erau jertfite şi femeile: „femeile lor sunt cinstite mai presus de firea omenească, aşa că cea mai mare parte dintre ele considerau moartea soţilor lor, ca moartea lor personală şi în mod personal îşi luau viaţa, neconcepând să trăiască în văduvie", cf. *Vizantiiski izvori za istoriu naroda Jugoslavie*, vol. I, p. 132.. Acesta nu este însă singurul indiciu despre existenţa jertfelor umane la slavii sudici. Exista la aceştia credinţa că unele construcţii grandioase nu se pot zidi până ce în temeliile acestora nu se aducea jertfă umană. La sârbi această jertfă a zidirii este cuprinsă în balada „Zidanie Skadra na Bajoni", la fel cum acest motiv este cuprins la români în balada „Meşterul Manole"

[25] R.M. Gruici, *Pravoslavna Srpsko Ţrkva*, p. 5.

[26] R.M. Gruici, *Pravoslavna Srpsko Ţrkva*, pp. 5–6.

[27] R.M. Gruici, *Pravoslavna Srpsko Ţrkva*, p. 5.

[28] Pentru stabilirea slavilor în Balcani, redăm următoarea bibliografie: Procopius, *De bello gothico*, coll. *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*

autohtone au împrumutat gradual câte ceva din aceasta, ca mai apoi, cu mai multă încredere, sârbii să se îndrepte către creștinism, mai întâi în mod singular, iar mai târziu în masă. Primii care s-au îndreptat către triburile slave, după venirea lor în Balcani, cu scopul de a răspândi Evanghelia, au fost preoții creștini din orașele Dalmației, Tesaliei și ale vechii Tracii. Pe bună dreptate, afirmă istoricul Radoslav Gruici, că în secolul al VIII-lea trebuia să fie printre slavii sudici destui creștini, din moment ce în a doua jumătate a acestui secol unul dintre slavi a ajuns să fie patriarh al Constantinopolului[29].

Conform informațiilor împăratului și istoricului Constantin al VII-lea Porfirogenetul (913-959), neamurile sârbe au îmbrățișat creștinismul destul de lent, respectiv, în același timp renunțând foarte încet la vechile obiceiuri și convingeri păgâne[30]. Acest scriitor distinge două etape în creștinarea sârbilor. Prima etapă de creștinare masivă a sârbilor avusese loc în timpul domniei împăratului bizantin Heracliu (610-641)[31], care ceruse Papei Honorius I de la Roma, preoți misionari[32].

II, ediție de Immanuel Bekker et alii, Weber, Bonnae, 1893, pp. 329, 492; Evagrius, *The ecclesiastical history of Evagrius with the Scholia*, ediție de Joseph Bidez, Léon Parmentier, Methuen, London, 1898, p. 208.

[29] Este vorba de patriarhul Constantinopolului Nichita (766-780), cf. R.M. Gruici, *Pravoslavna Srpsko Țrkva*, p. 27; Ioan Rămureanu et alii, *Istoria bisericească universală*, vol. I, EIBMBOR, Bucureşti, 1947, p. 590; Nicolae Chifăr, *Istoria creştinismului*, vol. IV, Trinitas, Iaşi, 2000, p. 350; V. Ciorovoci, *Ilustrovano Istoria Srba*, vol. I, p. 114.

[30] Constantinus Porphyrogenitus, *De Thematibus et De administrando imperio. Accedit Hieroclis Synecdemus*, coll. *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae* 11, ediție de Anselme Banduri et alii, Impensis E. Weberi, Bonnae, 1840, pp. 148–149.

[31] Constantin Josef Jireček, *Geschichte der Serben*, Friedrich Andreas Perthes, Gotha, 1911, p. 173; I. Rămureanu, „Începuturile încreștinării sârbilor sub împăratul bizantin Heracliu”, pp. 164–181.

[32] I. Rămureanu et alii, *Istoria bisericească universală*, vol. I, p. 479; N. Chifăr, *Istoria creştinismului*, vol. IV, pp. 47–52; A.P. Vlasto, *The Entry of the Slavs into Christendom: an Introduction to the Medieval History of the Slavs*, pp. 207–227.

Misionarii au venit în rândul sârbilor din Răsărit, din cunoscute centre bizantine, cum era și Tesalonicul, deși este incontestabil faptul că sârbii au suferit și influențele creștine venite dinspre țărmul Mării Adriatice, unde, în pofida tuturor devastărilor produse de barbari, s-a păstrat foarte bine organizată Biserica preslavă. După două sute de ani petrecuți pe teritoriile nou populate, neamurile sârbe au fost în fine botezate, creștinismul a prins rădăcini și a început organizarea Bisericii, astfel încât se poate vorbi acum despre o spiritualitate și o cultură creștină în adevăratul sens al cuvântului. Cu alte cuvinte, se poate urmări evoluția istorică a creștinismului la sârbi, ca popor creștin în Europa[33].

A doua etapă de creștinare a sârbilor a avut loc în timpul împăratului bizantin Vasile I Macedoneanul (867-886)[34], cneaz fiind Mutimir, iar patriarhul Țarigradului era Fotie, cu a cărui binecuvântare frații Chiril și Metodiu și ucenicii acestora au realizat creștinarea slavilor de sud. Dacă activitățile misionare ale latinilor și bizantinilor n-au avut succesul scontat în „primul val" de creștinare, nu același lucru s-a întâmplat în cel de-al „doilea val" de creștinare al slavilor, care a început din a doua jumătate a secolului al-IX-lea. Succesul celui de-al doilea val de creștinare a slavilor sudici s-a datorat în principal activității desfășurate de frații Chiril și Metodiu[35].

---

[33] Stanoie Stanoievici, *Borba za samostolnost katolicike țrkve u Nemanicikoi drjavi*, Beograd, 1912, pp. 16–17.

[34] Ioan Rămureanu, „Creștinarea sârbilor sub împăratul Vasile I Macedoneanul", în: *Studii Teologice*, XII, 1–2 (1960), pp. 3–28; Georges Radojicic, „La Date de la Conversion des Serbes", în: *Byzantion. Revue Internationale des Ètudes Byzantines*, XXII, pp. 253–256; Alois Hudal, *Die serbisch-orthodoxe Nationalkirche.*, vol. 1, coll. *Beiträge zur Erforschung der orthodoxen Kirchen.*, Graz., 1922, pp. 17–24.

[35] Pentru mai multe informații privind activitatea fraților Chiril și Metodiu, redăm următoarea bibliografie: Balan Teodorov, *Kiril i Metodi*, Sofia, 1920; J. Arignon, *Les Églises slaves*, Paris, 1991; Frantisek Grivec, *Konstantin und Method: Lehrer der Slaven*, Harrassowitz, Wiesbaden, 1960; Francis Dvornik, *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*, coll. *Byzantinoslavica. Supplementa* 1, Orbis, Prague, 1933; Pierre Duthilleul, *L'évangélisation des Slaves: Cyrille et Méthode*, coll. *Bibliothèque*

Alcătuirea alfabetului slav, traducerea Sfintei Scripturi și a cărților de cult în limba slavonă, au dat posibilitatea unor mari mase de oameni să vină în contact cu creștinismul și să-l înțeleagă mai bine. Prin urmare, creștinarea poporului nu s-a realizat prin intermediul limbii latine, ci aceasta s-a realizat în limba populară, slavă, care, în acea perioadă, conform răspândirii sale, se situase pe locul trei, imediat după limba greacă și latină[36].

Se presupune că primul scaun episcopal al sârbilor a fost în orașul Rascia, peste care domnea principele sârb Mutimir. Episcopia de Rascia s-a aflat la început sub jurisdicția mitropoliei de Durazzo, însă, mai târziu, a fost pusă sub jurisdicția arhiepiscopiei de Ohrida[37].

La sfârșitul secolului al IX-lea, în țările sârbe sunt menționate și primele eparhii. În anul 878, episcopul Belgradului era Serghie, în timp ce în Branicevo era episcop Agaton, tot slav. Ceva mai târziu, în secolul al X-lea, în

---

de théologie., Série 4, Histoire de la théologie 5, Desclée, Paris; Tournai, 1963; Paul Diels, *Die Slavischen Völker: mit einer Literaturübersicht*, Harrassowitz, Wiesbaden, 1963; P. Rezuș, „Religia slavilor", pp. 98–110; C. Sârbu, „Câteva date despre religia slavilor vechi", pp. 57–70; Ioan Rămureanu, „Unsprezece secole de la activitatea misionară a Sfinţilor Chiril şi Metodie", în: *Ortodoxia*, 1 (1967), pp. 17–31; Nicolae al Makariopolei, „Sfinţii Metodie şi Chiril luminătorii slavilor. La împlinirea a 1100 de ani de la moartea Sfântului Chiril", în: *Biserica Ortodoxă Română*, 5–6 (1969), pp. 533–538.

[36] Milan Șesan, „Ortodoxia în trecutul Europei centrale", în: *Studii Teologice*, 1–2 (1950), pp. 80–97; Milan Șesan, „Despre chirilică și glagolitică", în: *Mitropolia Ardealului*, 7–8 (1958), pp. 543–548; Milan Șesan, „Tradițiile chirilometodiene și Vaticanul", în: *Mitropolia Ardealului*, 1–3 (1961), pp. 613–633; Milan Șesan, „Problema chirilo-metodiană", în: *Mitropolia Banatului*, 1–2 (1963), pp. 83–90.

[37] M. Spinka, *A history of Christianity in the Balkans; a study in the spread of Byzantine culture among the Slavs,* p. 73; Ion Iufu, „Scurtă istorie a Bisericii Ortodoxe Sârbe", în: *Biserica Ortodoxă Română*, LXXV, 8–9 (1957), pp. 769–784; N. Chifăr, *Istoria creștinismului*, vol. IV, p. 52; Vasile V. Muntean, *Istoria creștinătății de la Hristos până la Reformă*, Sophia, București, 2004; V.V. Muntean, *Istoria creștinătății de la Hristos până la Reformă*, p. 221.

documentele scrise sunt menționați și episcopii orașelor care la acea dată făceau parte din Serbia: Ston, Ras, Lipljan, Nis și Prizren[38].

Pentru consolidarea creștinismului în rândul sârbilor, înainte de epoca Sfântului Sava, un rol decisiv l-a avut faptul că slujba și predicile s-au făcut în limba populară, în limba înțeleasă de popor. După moartea episcopului panonic, Sfântul Metodiu, în anul 885, ucenicii acestuia, în număr de aproximativ 200, fuseseră alungați de către preoții latini din Moravia, pentru faptul că nu au vrut să propovăduiască creștinismul doar în limba latină, care, de altfel, era o limbă străină poporului. Astfel, aceștia au venit în Balcani, unde trăiau bulgarii, sârbii și croații. Sub protecția și cu ajutorul statului bulgar de atunci, ucenicii Clement și Naum, împreună cu alți ucenici, au desfășurat o activitate misionară vie și intensă, în special în părțile sudice, reușind să realizeze „o unitate spirituală și culturală a slavilor de sud și până departe în nordul Peninsulei Balcanice, cultivând știința de carte în limba slavă, educând și școlind pe preoții autohtoni, care au mers printre oameni, în rândul cărora au împrăștiat credința"[39].

Ca primă eparhie preponderent slavă se amintește „Marea Eparhie", primul episcop al acesteia fiind Sfântul Clement, în anul 893[40]. În acea perioadă, eparhia era componentă, încă din anul 870, a Bisericii independente bulgare. Ceva mai târziu, în timpul țarului bulgar Samuil (976-1014), fusese creată Patriarhia cu sediul la Ohrida. Însă, Vasile al II-lea Bulgaroctonul (958-1025) a destrămat acest stat, care a durat

[38] G. Slepcevici, *I. S. P. Ț.*, vol. I, Beograd, 1991, pp. 27–33.

[39] Frantisek Grivec, *Slovenska apostola Sv. Ciril i Metod*, Ljubljana, 1927, p. 131; G. Slepcevici, *I. S. P. Ț.*, vol. I, p. 35; Francis Dvornik, „Les Slaves, Byzance et Rome au IXe siècle", pp. 313–321; M. Spinka, *A history of Christianity in the Balkans; a study in the spread of Byzantine culture among the Slavs*, pp. 48–49.

[40] Jacques-Paul Migne, *Theophylactus Bulgariae Archiepiscopus*, coll. *Patrologia Graeca* CXXVI, Migne, Petit-Montrouge, 1864, col. 1217–1228.

până în anul 1018, iar Patriarhia a degradat-o la rang de arhiepiscopie. De atunci, arhiepiscopii de Ohrida au fost numiți de către împăratul bizantin și patriarhul Țarigradului, iar arhiepiscopii au fost în exclusivitate greci. Toate episcopiile din Serbia, pînă în vremea Sfântului Sava, au fost sub jurisdicția arhiepiscopiei de Ohrida[41].

Liturghia slavonă, ce a început a fi folosită în cult, a fost primită cu mare bucurie și entuziasm în toate părțile locuite de slavi, care au perceput-o ca pe un simbol al etnicității lor. Limba slavonă a favorizat interferențele între micile organizații statale sârbești și a contribuit definitiv în crearea unei culturi slave.

După cum a lăsat scris Eusebiu Popovici, în istoria sa, „grație activității ucenicilor apostolilor slavilor, Chiril și Metodiu, atât acelora care nu au venit cu Clement în ținutul Ohridei, ci au rămas în ținuturile răsăritene ale Bulgariei, cât și a celor care au venit cu Clement din ținuturile răsăritene ale Bulgariei, sau cu Naum, peste Italia și Constantinopol din Moravia Mare în ținuturile Ohridei, atât de mult au întărit creștinismul între sârbi, încât se poate spune că la începutul secolului al X-lea acesta era cunoscut de aproape toți slavii"[42].

Din parcurgerea acestui studiu, se desprind în mod firesc și unele concluzii, pe care le prezentăm în rândurile care urmează.

Biserica Ortodoxă Sârbă, înainte de apariția Sfântului Sava, nu a fost organizată în adevăratul sens al cuvântului. Deși triburile slave au început să primească creștinismul încă din timpul venirii lor în Balcani, acesta nu prinde însă rădăcini decât în secolul al IX-lea, până la apariția Sfântului Chiril și Metodiu și ai ucenicilor acestora. Prin alcătuirea alfabe-

---

[41] M. Spinka, *A history of Christianity in the Balkans; a study in the spread of Byzantine culture among the Slavs*, pp. 71–72.

[42] Eusebiu Popovici, *Istoria bisericească universală şi statistica bisericească*, vol. II, trad.Atanasie Mironescu, Tipografia Cărţilor Bisericeşti, filiala din Mânăstirea Cernica, Pantelimon, 1926, pp. 289–294.

tului slav, prin traducerea cărților de cult în limba slavonă și introducerea acestora în cadrul slujbelor bisericești, frații Chiril și Metodiu și ucenicii acestora au pus bazele Bisericii creștine și au pregătit terenul pentru activitatea de mai târziu a Sfântului Sava.

Bogomili și cathari în secolul al XII-lea: despre controversata întâlnire de la Saint-Felix[1]

Liviu Vidican-Manci

Abstract: Bogomiles and cathars are one of the most impressionable religious subjects of the Middle Ages. Present in the East and in the West, respectively, their politico-social movements have terrified Byzantine emperors, patriarchs, kings and popes for the first centuries of the second millennium. However, it remains an enigma, more than a certainty, the transfer of ideas between the two movements, the connection (if it really existed), the moment of the meeting and the role of the synod of Saint-Felix. In this study, we outline some moments that mark a possible influence of the bogomiles on the cathars, as well as the role that certain bogomian writings had on the cathar system. The presence of the "pope" Bogomil Niceta or Nichita at the Synod of Saint-Felix is also analyzed.

Keywords: Bogomils, cathars, Synod of Saint-Felix, doctrine

A vorbi despre cathari fără a pomeni de bogomili face ca întregul excurs să pară simplist, chiar unilateral. După unii cercetători „catharii orientului" au constituit izvorul, sursa principală a ereziei albigenzilor. Nu s-a demonstrat paternitatea, însă e limpede că între ei au existat

[1] Acest studiu este parte dintr-un capitol mai extins al tezei de doctorat „Cathari și albigenzi în Europa Occidentală a secolelor XI-XIV" realizată de Liviu Vidican-Manci în perioada 2007-2012 și coordonată de pr.prof. dr.Ioan-Vasile Leb. Teza încă nu a fost publicată.

anumite corespondențe, cel puțin la nivel de structură. Poate, la un moment dat curentele de gândire s-au întâlnit însă e greu de stabilit momentul, cum la fel de greu e de demonstrat că între aceștia nu au existat legături. Părerile au fost, încă de la începuturile studierii acestei probleme, extrem de diferite, de la cele mai tranșante la cele mai nuanțate. Am identificat, în cele din urmă, câteva curente dominante:

1. cei care susțineau filiația dintre cathari şi bogomili, o filiație directă (începând cu Charles Schmidt şi continuând cu P. Antoine Dondaine, H. Ch. Puech, Ch. Thouzellier[2]);

2. cei care susțineau o legătură între cele două curente, însă care a fost stabilită clar abia din veacul al XII-lea susținând astfel o apariție simultană pe fondul unui mental religios dualist (Jean Duvernoy, Anne Brenon s.a.);

3. cei care susțineau că nu există niciun fel de legătură între mișcările eretice dualiste medievale (Jean-Louis Biget).

Dat fiind faptul că sursele istorice cu referire la bogomili sunt mult mai sărace decât cele occidentale cu privire la cathari, niciuna dintre „taberele” enunțate nu poate să-şi susțină ipoteza de lucru în totalitate. Cu alte cuvinte, se poate specula mai mult decât se poate argumenta pe baza izvoarelor. De exemplu, dacă *Tratatul* lui Cosma a fost îndelung discutat şi frecvent folosit de cei interesați de studierea bogomililor, despre Euthymie de Acmonia[3], călugăr al mănăstirii Periblestos din Constantinopol şi Euthymie Zigabenul, cunoscutul autor al Panopliei Dogmatice, se vorbește mai puțin, chiar dacă şi el face referire la bogomili. Pe undeva este justificat, întrucât cel mai complet rămâne tratatul preotului Cosma, însă şi el este insuficient şi cu multe lacune pentru a ne ajuta să refacem un profil cât mai apropiat de realitate al bogomilului. Din această cauză este extrem de dificil să refacem firul istoric al apariției şi dezvoltării acestei erezii.

---

[2] Christine Thouzellier (ed.), *Rituel cathare*, vol. 236, coll. *Sources Chrétiennes*, Editions du Cerf, Paris, 1977.

[3] Mai poate fi găsit şi sub următoarea ortografie Akmonia. Astăzi poartă numele de Ahat Köyü.

Istoricul religiilor G. Sfameni Gasparro afirma că: „în lipsa unei „cronici" de felul celei consacrate pavlicienilor de Petru de Sicilia, aventura dualiştilor bulgari poate fi reconstituită doar într-un mod aproximativ şi fragmentar pe baza unor izvoare externe care conţin date privind prezenţa mişcării în teritoriul bulgar şi răspândirea sa în alte regiuni, ceea ce ne permite doar în anumite cazuri să precizăm epoca şi locul, mult mai rare fiind situaţiile în care putem spune cine erau protagoniştii istoriei bogomililor"[4].

Specialista în erezii medievale, Anne Brenon, împreună cu cei grupaţi în jurul ei, pledează pentru apariţia bogomililor şi a catharilor simultan. Iată ce spune: „Dar, mai bine decât strămoşii direcţi ai catharilor latini, cum s-a crezut mult timp, bogomilii trebuie, fără îndoială, să fie consideraţi ca fraţii greci. Bogomilii nu sunt cu adevărat anteriori catharilor"[5]. Din aceasta rezulta clar că se afirmă o prezenţă cronologică paralelă, dar argumentele se lasă aşteptate. Acest aspect ne îndeamnă să trasăm liniile cronologice directoare ale bogomililor, dar şi structura doctrinară pe care aceştia şi-o asumau urmând ca astfel să facem trecerea înspre istoria dualiştilor occidentali.

În jurul anului 950[6] sau 970/72, preotul Cosma scria un *Tratat,* sau *Cuvânt împotriva nou apărutei erezii a Bogomililor,* după cum îl vor traduce H.C. Puech, cunoscut specialist în gnosticism şi maniheism şi André Vaillant, unul dintre cei

[4] Giulia Sfameni Gasparro, „Sistemele dualiste medievale", în: *Istoria religiilor. Religiile dualiste. Islamul,* Giovanni Filoramo (ed.), vol. III, trad. Hanibal Stănciulescu, Polirom, Iaşi; Bucureşti, 2009, p. 81.

[5] Anne Brenon, „Cathares de l'Est: les Bogomiles", în: *Le choix hérétique: dissidence chrétienne dans l'Europe médiévale*, La Louve, Flaujac-Poujols, 2006, p. 109.: „Mais, mieux que les ancêtres directs de nos cathares latins, comme on l'a longtemps cru, les bogomiles doivent sans doute être considérés comme frères grecs. Les bogomiles se sont pas vraiment antérieurs aux cathares".

[6] Fără a indica vreo sursă, istoricul francez Michel Roquebert, *Histoire des Cathares: hérésie, croisade, Inquisition du XIe au XIVe siècle*, Perrin, Paris, 1999, p. 41., punctează anul 950.

mai avizați slaviști ai veacului XX, în clasica lor lucrare: *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le prêtre* (Tratatul împotriva bogomililor a lui Cosma preotul)[7].

Indiferent cum am percepe cele spuse de Cosma, e cert că în zona Balcanilor şi în Imperiul Bizantin se propaga, cu o forță uimitoare, un curent religios ce a stârnit îngrijorările autorităților bisericești şi civile, întrucât semăna destul de mult cu vechii manihei, trădând un fond dualist. În acest context, relevanța tratatului preotului bulgar este cu atât mai accentuată cu cât ne oferă crâmpeie dintr-una din fazele primare ale bogomilismului, ocupând „un loc unic printre sursele de limbă slavă şi greacă privitoare la această mișcare"[8].

Bogomilii aveau un comportament şi un sistem asemănătoare celor cathare. În primul rând, erau o mișcare religios-socială, o erezie antisistem. Se manifestau violent împotriva puterii bizantine precum şi împotriva Bisericii Ortodoxe. Cum era şi firesc, din cauza polarizării extreme, ereticii *phundagiați* cum ne transmite Euthymie de Acmonia că erau numiți în zona Asiei Mici[9], condamnau tot ceea ce respectau membrii Bisericii majoritare: „Iată care este erezia mizerabililor *phundagiați*, care se autointitulează *christopoliți* (cetățeni ai lui Hristos), şi care în Occident se numesc Bogomili. Ei nu-L cinstesc pe Dumnezeu, creator al cerului şi al pământului, nici pe mama lui Dumnezeu, nici minunata cruce, nici botezul, nici nimic, nici ceea ce creștinii venerează şi practică

---

[7] Lucrările capitale asupra datării tratatului lui Cosma au aparținut în veacul trecut cunoscuților Cosmas Indicopleustès, *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le prêtre*, trad. Henri-Charles Puech și André Vaillant, Impr. nationale: Droz, Paris, 1945. cf. conferința lui A. Vaillant, *Le traité du prêtre Cosmas contre les hérétiques Bogomiles de Bulgarie,* al cărei rezumat îl avem în *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 87e année, N. 2, 1943. pp. 315-316. Istoricul Anne Brenon preia corect data fixată de cei doi, după cum rezultă din studiul acesteia „Cathares de l'Est: les Bogomiles", p. 110.; G. Sfameni Gasparro, „Sistemele dualiste medievale", p. 79.

[8] G. Sfameni Gasparro, „Sistemele dualiste medievale", p. 79.

[9] A. Brenon, „Cathares de l'Est: les Bogomiles", p. 111.

[…] simulând nerușinat creștinismul, purtând veșmintele călugărilor şi ale preoților”[10]. Desigur, nu putem fi de acord cu modul în care formulează Anne Brenon şi prezintă capetele de acuzare aduse *Bisericii dominante,* şi anume „ces hérétiques rejettent avec vigueur superstitions et sacraments de l’Eglise dominante”, făcând, indiscutabil, o judecată de valoare. La ce superstiții face oare referire, de vreme ce, după cum o afirmă cei trei autori pomeniți, ei înşişi, bogomilii, aveau un sistem doctrinar bazat pe speculații şi superstiții[11]. Scriptura[12] era singura carte pe care o recunoșteau, susțineau o cosmogonie dualistă, iar femeile aveau un rol important în grupurile lor, adesea având aceleași „competențe” ca bărbații: de a lega şi dezlega păcatele[13].

André Vaillant susține că: „erezia bogomililor este forma pe care a luat-o la bulgari erezia armeană a pavlicienilor. Coloniile armene ce au fost instalate în Tracia în veacul al VIII-lea, şi s-au întărit mai târziu; la momentul la care scria Cosmas, împăratul Ioan Tzimiskes muta pavlicienii din Armenia în regiunea Filipopolis (Plovdiv ul de astăzi) unde s-au menținut până astăzi convertindu-se la catolicism în veacul al XVI-lea”[14].

[10] A. Brenon, „Cathares de l’Est: les Bogomiles”, p. 111.: „Voici quelle est l’hérésie des exécrables Phoundagiates, qui se donnent à eux-même le nom de Christopolites, et qu’on appelle en Occident Bogomiles. Ils ne vénèrent pas Dieu, créateur du ciel et de la terre, ni la mère de Dieu, ni la précieuse croix, ni le saint baptême, ni rien de ce que les chrétiens vénèrent et pratiquent […] tout en simulant par ruse le christianisme, en portant l’habit des moins et des prêtres”.

[11] Mai multe detalii: Liviu Vidican-Manci, „Izvoare cathare edite. O prezentare analitică”, în: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Theologia Orthodoxa*, 1 (2010), pp. 83–89.

[12] Liviu Vidican-Manci, „Catharii şi Biblia”, în: *Anuarul Facultății de Teologie din Cluj-Napoca*, XII (2010), pp. 131–147.

[13] Euthymi Zigabeni, *Euthymii monachi Zigabeni Orthodoxae fidei dogmatica panoplia. P.II: Adversus Bogomilos*, ediție de Pietro Francesco Zini et alii, Apud Sebastianum Barptolomaei Honorati, Lugduni, 1556, pp. 748–774.

[14] C. Indicopleustès, *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le prêtre*, p. 27.

Numele acestora, după cum ne spune preotul Cosma, ar veni de la un anume preot Bogomil[15], ce mai înainte se numea Ieremia[16], şi care a devenit unul din predicatorii cei mai importanți ai bogomililor. Cert este că despre cel care a pus bazele acestei mișcări nu cunoaștem nimic şi nici o altă sursă directă nu ne vorbește[17].

Amploarea fenomenului heterodox în zona Imperiului Bizantin şi chiar în limitele acestuia reiese şi dintr-o scrisoare a patriarhului Teofilact din timpul domniei lui Petru. Ierarhul catalogheazā această erezie drept *amestec de maniheism* şi *pavlicianism* şi, de asemenea, scoate în evidență numărul mare de clerici prezenți în rândurile acestora[18]. Prezența masivă a clericilor ridică semne serioase de întrebare asupra stării morale a sacerdoților din aceste veacuri. În același timp, nu trebuie să pierdem din vedere faptul că atât în cazul Orientului cât şi cazul Occidentului, revirimentul eretic avea

[15] C. Indicopleustès, *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le prêtre*, p. 60.. În capitolul întocmit de H.Ch. Puech se face o analiză minuțioasă a numelui de neegalat până acum. A se de vedea pp. 279-343.

[16] Dimitri Obolensky, *The Bogomils: a study in Balkan Neo-Manichaeism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1948; Dimitri Obolensky, *The Bogomils: a study in Balkan Neo-Manichaeism*, II, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, p. 111.: „The Bulgarian priest (pop) Jeremiah is frequently associated in historical sources with the pop Bogomil. He is mentioned for the first time in the thent century by Sisinnius II, patriarch of Constantinople (995-8), as an author of heretical writings" (Preotul bulgar Ieremia este deseori asociat în izvoarele istorice cu preotul Bogomil. El este menționat pentru prima dată în secolul al X-lea de Sisinius II, Patriarh al Constantinopolului (995-998) ca autor de scrieri eretice). Vezi Émile Turdeanu, „Apocryphes bogomiles et apocryphes pseudo-bogomiles", în: *Revue de l'histoire des religions*, 138, 1 (1950), pp. 22–52; Émile Turdeanu, „Apocryphes bogomiles et apocryphes pseudo-bogomiles (Second et dernier article)", în: *Revue de l'histoire des religions*, 138, 2 (1950), pp. 176–218.

[17] Mircea Eliade consideră că: întemeietorul ei era un preot de țară, *Bogomil* [...], or, acest lucru a fost demonstrat că nu este sustenabil. Vezi Mircea Eliade, *Istoria credintelor si ideilor religioase*, trad. Cezar Baltag, Univers Enciclopedic, București, 2000, p. 582.

[18] G. Sfameni Gasparro, „Sistemele dualiste medievale", p. 81.

ca suport degradarea moralității liderilor religioși, precum şi presiunea teribilă asupra maselor din partea sistemului feudal în care, din punct de vedere administrativ, Biserica se integrase perfect.

Înainte de a merge mai departe vom face o prezentare sintetică a învăţăturilor bogomile așa cum rezultă din tratatul lui Cosma Bulgarul. Iată care erau ideile lor directoare:

- În primul rând, susțineau că lumea văzută a fost creată de diavolul (6,1-6,22): „Ce pretind ei de fapt? Că nu Dumnezeu este Cel care a creat cerul şi pământul, nici această lume văzută. Nu sunt ei, oare, cu adevărat orbi şi surzi încât nu înţeleg ceea ce spune Ioan Teologul [...]" iar autorul face referire la In.1,1[19].
- Crucea nu a fost altceva decât un obiect de tortură şi batjocură pentru Mântuitorul Hristos, deci era o incompatibilitate între a cinsti ceva ce a ajutat la înjosirea Domnului (6,23-8,23): „În ce privește Crucea Domnului, iată blasfemiile proferate: Cum să o cinstești? Pe ea au crucificat evreii pe Fiul lui Dumnezeu, iar crucea este mai degrabă dușmanul lui Dumnezeu"[20].
- Împărtăşania nu valora nimic: „Ce spun ei despre sfânta împărtăşanie? „Împărtăşania nu este instituită printr-o poruncă dumnezeiască, iar Euharistia nu este trupul real al lui Hristos cum susțineți voi, este o simplă hrană ca toate celelalte"[...][21].
- Sfânta Liturghie era respinsă ca fiind o slujbă inventată de Sfântul Ioan Gură de Aur, nefiind un produs al creștinismului primar: „Nu Apostolii sunt cei care

[19] C. Indicopleustès, *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le prêtre*, p. 6,1.

[20] C. Indicopleustès, *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le prêtre*, p. 59.

[21] C. Indicopleustès, *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le prêtre*, p. 61.

ne-au transmis Liturghia sau Euharistia, ci Ioan Gură de Aur”[22].

- Anticlericalismul bogomililor era pronunțat. Ei comparau preoții şi ierarhia Bisericii cu fariseii şi „mormintele văruite”. Falși slujitori ai lui Hristos[23].
- Ei respingeau total Vechiul Testament (16,5-17,19) considerându-l, așa cum vom vedea că îl considerau catharii, manifest al diavolului. De aceea se întreabă retoric preotul Cosma: „Ce apostol, ce drept v-a învățat, ereticilor, să respingeți legea dată de Dumnezeu lui Moise? Ce neadevăruri ați găsit la profeți pentru a-i necinsti şi pentru a nu accepta cărțile pe care le-au scris? Şi cum pretindeți voi că-L iubiți pe Hristos, când voi respingeți ceea ce-au profețit la adresa Sa, sfinții profeți?”[24].
- În ce o privește pe Fecioara Maria, aceștia nu o cinsteau spunând că a păcătuit în timpul vieții: „Dar depășind toate „crimele” lor, iată încă una pe care acești mizerabili o susțin: nu o cinstesc pe preasfânta şi preacurata Născătoare de Dumnezeu şi pe Domnul nostru Iisus Hristos şi debitează o mulțime de nebunii despre ea”[25].
- Raportat la icoane, aceștia erau fără nicio îndoială iconoclaști, perpetuând curentul ce n-a dispărut vreodată, acela al iconomahilor[26].
- Ca o consecință a nerespectării Vechiului Testament era aceea a respectării exclusive a Evangheliilor, lucru pe care Cosma îl consideră a fi imposibil. Iată ce afirmau

[22] C. Indicopleustès, *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le prêtre*, p. 63.

[23] C. Indicopleustès, *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le prêtre*, p. 64.

[24] C. Indicopleustès, *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le prêtre*, p. 68.

[25] C. Indicopleustès, *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le prêtre*, p. 69.

[26] C. Indicopleustès, *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le prêtre*, pp. 70–72.

aceștia: „Dar, spun ei, nu ascultăm nici pe David nici profeții, ci doar Evanghelia, şi nu trăim după legea lui Moise, doar după aceea a apostolilor"[27].

- Diavolul era prinţul acestei lumi şi era direct legat de crearea lumii şi a materiei. Nu avem lămuriri în ce privește materia, însă cel mai probabil se susținea preexistența materiei: „Cum ar trebui să le oferim compasiunea noastră, chiar dacă suferă pe deplin, când ei vorbesc despre diavol ca despre creatorul oamenilor şi a întregii creații divine? În același timp, în nepăsarea lor, alții îl numesc înger căzut, alții iconom al nedreptății"[28].
- Prin prisma repulsiei față de trup, căsătoria era respinsă, iar consumarea cărnii şi a vinului proscrisă[29].
- La fel ca şi catharii respingeau botezul copiilor[30].
- Despre faptele miraculoase, despre minunile Mântuitorului afirmau că sunt pure închipuiri. Se întreabă autorul tratatului: „Oare, cum nu sunt ei dușmani ai lui Dumnezeu şi ai oamenilor, ei care nu cred în minunile Domnului? Căci ei pretind că diavolul este autorul şi nu îl mărturisesc pe Hristos ca înfăptuitor al minunilor"[31].
- Taina Spovedaniei era asumată de aceștia, însă nu ca taină, ci ca o modalitate de curățire pe care o putea face oricine, bărbat sau femeie[32], un fel de confidență vidată de sacralitate.

[27] C. Indicopleustès, *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le prêtre*, p. 72.

[28] C. Indicopleustès, *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le prêtre*, p. 74.

[29] C. Indicopleustès, *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le prêtre*, pp. 77–81.

[30] C. Indicopleustès, *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le prêtre*, pp. 81–82.

[31] C. Indicopleustès, *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le prêtre*, p. 82.

[32] C. Indicopleustès, *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le prêtre*, pp. 90–91.

- În ce privește aspectele antisociale, bogomilii refuzau să recunoască autoritatea Bisericii şi a Statului, precum şi munca[33]. Din acest punct de vedere nu este greu să conectăm ideile lor cu obiceiurile sancționate de Sfântul Apostol Pavel în epistola către Tesaloniceni.

Iată pe scurt ideile dogmatice specifice ereziei bogomile considerată precursoarea catharilor de unii, iar de alții, „sora" acestora. Totuși, acest capitol are mult prea multe locuri obscure. De exemplu, ne rămâne neclară incursiunea bogomililor în Occident. Care au fost căile de acces? Să fi fost cruciații şi comercianții? Nu e neapărat relevant. Ce-i îndemna să fugă din calea unei persecuții înspre altele mai dure? Oare nu cunoșteau realitățile punitive ale Occidentului? Sau, poate, şi-au permis să exploateze niște zone care păstrau o anumită independență față de Roma: Sudul Franței şi Lombardia. Când au intrat misionarii bogomili în zona apuseană? Lipsa unui răspuns la aceste întrebări ne îndeamnă să ne continuăm investigația către un moment din istoria primară a catharilor căruia în ultimul secol cercetătorii i-au acordat o atenție specială: Saint-Felix.

Conciliul de la Saint Felix, dovada prezenței bogomililor în Occident?

Așa cum spuneam în introducerea acestui studiu, am nominalizat trei poziționări ale istoricilor față de relația dintre cathari și bogomili. În acest sens, s-a încercat explicarea momentului când ereticii bogomili au stabilit primele legături cu ereticii albigenzi. Deși nu există certitudini documentare, mulți s-au concentrat asupra evenimentelor de la Saint-Felix. Unul dintre primele contacte consemnate între bogomili şi cathari are înregistrată data de 1167, când la Saint Felix a avut loc un sinod unde *l'évêque* era un anume Niceta sau

[33] C. Indicopleustès, *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le prêtre*, pp. 85–90.

Nichita. Istoriografia catolică s-a grăbit să-l numească papă al Orientului, sau, mai degrabă, antipapă, deși argumentele rămân cusute cu ață albă. Referitor la acestea, istoricul Michel Roquebert are o atitudine mai rezervată, punând sub semnul întrebării însăşi întâlnirea din 1167. Tot el atrage atenția asupra substantivului *pope* ce poate fi tradus în diferite feluri, de la preot la papă. În consecință, el îndeamnă la o atitudine echilibrată şi nu la emiterea unor ipoteze ce-ar putea rămâne fără acoperire[34]. De asemenea, trebuie consemnată şi poziția istoricului Monique Zerner[35]. În aceeași ordine de idei trebuie să manifestăm rezerve asupra insinuării unei dependențe față de scaunul Constantinopolului. Cât de ușor este să se demonstreze că în Constantinopolul veacului al XII-lea exista un centru bogomil? Dacă există, cum era posibil ca autoritățile bizantine să-l accepte și să-l lase să funcționeze?

În aceste condiții ne vom întreba din nou, ce a fost conciliul de la Saint Felix, punctul de întâlnire a catharilor cu bogomilii sau un simplu sinod cathar?

Conciliul de la Saint-Felix, un sinod cathar?

Așadar, în anul 1167 s-a ţinut renumitul şi contestatul conciliu cathar de la Saint-Felix. Actele acestei adunări au fost copiate fie în 1223, fie în 1232,[36] la ordinul episcopului

---

[34] Michel Roquebert, *Histoire des Cathares,* Perrin, Paris, 1999, p.44.

[35] Monique Zerner, „Mise au point sur les cathares devant l'histoire et retour sur L'histoire du catharisme en discussion: le débat sur la charte de Niquinta n'est pas clos", în: *Journal des savants*, 2 (2006), pp. 253–273.

[36] Şi în jurul acestei date s-au abătut norii cenușii ai inexactității. Ţinând cont de faptul că Petrus Isarni a murit undeva între 1226-1230 ars pe rug, istoricii, în frunte cu Michel Roquebert şi Monique Zerner văd ca greșită data de 1232. Cert este că în urma analizelor celor două manuscrise lăsate de Besse, pe care M.Z. le-a codat în articolul ei cu A şi B, avem două date diferite: în ms. A 1223, în timp ce în ms. B 1233. Iar ca lucrurile să fie şi mai dilematice dominicanul Percin, autor al *Monumenta Tolosani,* va imprima data de 1222. Care ar putea fi data, de vreme ce

cathar din Carcassonne, Petrus Isarn, de către un anume Petrus Pollanus[37], iar nouă ne-au parvenit printr-o lucrare din 1660, *Histoire des ducs, marquis et comtes de Narbonne,* a lui Guillaume Besse[38].

Biserica cathară din Toulouse a organizat acest conciliu la care au participat, cum pomeneam mai sus, nume foarte importante: „papa" sau „popa" Nichinta sau Nichita din Constantinopol, episcopii Bisericilor cathare ale Francilor[39] (*Francigenarum*)[40] şi Albi, Robert d'Epernon şi Sicard Cellerier; consiliile Bisericilor din Lombardia (în frunte cu Marcu), Carcassone (conduși de Bernard Cathala), Toulouse şi Aran[41].

Se pare că în urma acordului dat de Sicard Cellerier, *cel mai mare demnitar cathar din Longuedoc*-ul *acelor zile*[42], cei din Lom-

---

textul imprimat al documentului lui Besse consemnează clar [...] *Anno M.CC.XXXII. ab incarnatione Domini* [...] p. 255. Un aspect pare lăsat de o parte. Într-adevăr, Petrus Isarni a murit în jurul anului 1226, însă nu el este responsabilul direct al copierii acestui document, ci Petrus Pollanus. Despre acesta istoricii nu spun nimic. Or, apelând la o logică simplă putem accepta data de 1232 chiar în ideea în care copierea documentului a fost cerută de Petrus Isarni, întrucât a fost transcrisă probabil de un ucenic de-al acestuia.

[37] Desigur, şi aici, istoricul de notorietate Michel Roquebert încurcă ițele punând pe seama lui Pierre Isarn transcrierea textului şi încăpăţânându-se să mențină anul 1223, *Histoire des Cathares*, p. 59.

[38] Guillaume Bessé, Antoine de Sommaville, *Histoire des ducs, marquis et comtes de Narbonne: autrement appellez princes des goths, ducs de Septimanie et marquis de Gothie. Dédié à monseigneur l'archevesque duc de Nabonne*, Chez Antoine de Sommaville, A Paris, 1660.

[39] Michel Roquebert înțelege prin aceasta a Franței („de France", în *Histoire des Cathares*, p. 59.).

[40] Documentul este redat integral în studiul de anvergură al istoricului M. Zerner, „Mise au point sur les cathares devant l'histoire et retour sur L'histoire du catharisme en discussion: le débat sur la charte de Niquinta n'est pas clos", pp. 254–255.

[41] Documentul redat de Besse insistă asupra denumirii de Aran. În schimb, atât Raynier Sacconi, cât şi Anselm de Alexandria vorbesc despre *epicopum Angenensium.* Cf. M. Zerner, „Mise au point sur les cathares devant l'histoire et retour sur L'histoire du catharisme en discussion: le débat sur la charte de Niquinta n'est pas clos", p. 264.

[42] M. Roquebert, *Histoire des Cathares*, p. 59.

bardia, Carcassone, Toulouse şi Agen şi-au ales pe Marcu, Bernard Raymond, Guiraud Mercier şi Raymond de Casalis pentru a fi „hirtoniți" episcopi. „Consolamentul hirotonirii" a fost dat de oaspetele de seamă, Nichinta. Ceea ce a provocat discuții în jurul acestui act, a fost oferirea consolamentului implicit celor consacrați, episcopii din Franța şi Albi.

În urma acestei „hirotoniri", Nichinta va ţine o omilie în care va insista pe unitatea Bisericii în independența absolută, după modelul celor şapte Biserici din Apocalipsa. În cazul ereticilor dualiști se referă la Bisericile balcanice[43]: Romania, Dragovița[44], Melinguie (Melinguae[45]), Bulgaria şi Dalmația[46], pe care le oferă ca exemplu pentru *trăirea în pace*, celor din Occident.

---

[43] Toponimia diferă între Carta lui Niquinta şi R.Sacconi, respectiv Anselm de Alexandria. Astfel în *Carta: Eccl. Romanae, Dragometiae, Melenguiae, Bulgariae, Dalmatiae;* la R.Sacconi: *Ecclesia Philadelphie in Romania, Ecclesia Burgariae. Ecclesia Dugunthiae);* iar la A. De Alexandria: *Drugontie et Bulgarie et Philadelphie,* așa cum vom vedea în capitolul Ierarhia cathară italiană, *infra.*

[44] Despre acest toponim şi variantele prezentate mai sus a se vedea M. Zerner, „Mise au point sur les cathares devant l'histoire et retour sur L'histoire du catharisme en discussion: le débat sur la charte de Niquinta n'est pas clos", p. 256.

[45] În *Melinguiae,* istoricul Yves Dossat a identificat o regiune din Peloponez. Era într-o zonă în care noul Imperiu Latin stabilit în urma cruciadei a IV-a (1202-1204) nu a făcut niciun fel de incursiune din cauza izolării geografice a acesteia. Se pare că numele acestei localități apare într-o cronică scrisă în limba greacă în secolul al XIV-lea, tradusă în secolul al XVII-lea în limba latină. Acesta este practic motivul pentru care Y. Dossat pledează pentru un fals. M. Zerner, „Mise au point sur les cathares devant l'histoire et retour sur L'histoire du catharisme en discussion: le débat sur la charte de Niquinta n'est pas clos", p. 266.

[46] Numită şi *Sclavoniae.* După părerea celui mai mare specialist în istoria „Bisericii cathare" de pe coastele medievalei Dalmatii, Fr. Sanjek, comercianții dalmați au adus erezia dualistă din Constantinopol în jurul anului 1147, creând primele comunități în orașele Split şi Trogir (*Biserica cathară din Dalmatia).* În jurul anului 1200 arhiepiscopul de Split îi alungă pe ereticii cathari şi patarini refugiați în Bosnia (Biserica cathară din Bosnia sau din Slavonia) Franjo Sanjek, „Albigeois et « chrétiens » bosniaques", în: *Revue d'histoire de l'Église de France*, 59, 163 (1973), pp. 251–267.

La finalul întâlnirii a fost întocmit un act de hirotonie şi înfiinţare a celor două episcopii cu limitele lor teritoriale. După cum am afirmat mai sus, actele au fost transcrise de episcopul din Carcassone, Pierre (Petru) Isarn. Problema cea mai mare este că posterității nu i-a fost transmis niciun act în original.

Problema autenticității conciliului de la Saint-Félix

Actele sinodului s-au încheiat în anul 1167. Documentul pe care Guillaume Besse pretinde că l-a utilizat în *Histoire [...]* i-ar fi fost încredinţat de un bătrân pe nume Pierre de Caseneuve, de la biserica Saint-Etienne din Toulouse, în 1652. În această ipostază s-a ridicat întrebarea dacă acesta a fost sau nu actul original al întâlnirii? Cercetătorii veacului al XX-lea s-au concentrat asupra acestei provocări ținând cont de imperativul rezolvării ei, întrucât erau constituite două tabere: favorabili actului şi contestatarii actului.

Începând cu secolul al XIX-lea, probabil cu Ignaz von Döllinger, a crescut interesul pentru acest document. Dacă majoritatea îl considerau, până la această dată, un fals grosolan, odată cu intervenția cunoscutului P. Antoine Dondaine, într-un studiu din 1946[47], prin care se apăra autenticitatea scrierii, dezbaterea a fost deschisă iar problema a început să fie tratată multilateral.

Cu toate acestea, lucrurile au rămas nelămurite. Erau întrebări la care nu se putea răspunde, ca de exemplu justificarea marii absente a întâlnirii, Biserica cathară din Germania. Așa s-a hotărât ca în 1999 să fie organizat la Nisa, sub egida CNRS, un simpozion unde au fost invitați specialiști şi nespecialiști pentru a discuta problema cartei. În tabăra celor care şi-au propus să demonstreze autenticitatea actului se

[47] Antoine Dondaine, „Les actes du concile albigeois de Saint-Félix de Caraman", în: *Miscellanea Giovanni Mercati*, V (1946), pp. 324–355.

aflau, printre alții, notorii cercetători ai albigeismului, Anne Brenon şi Julien Roche în timp ce Jean-Louis Biget şi Monique Zerner făceau parte dintre cei care au văzut în document un fals propunându-și să o demonstreze.

Dintre concluziile întâlnirii, concretizate într-un volum,[48] cele emise de Monique Zerner au părut cele mai pertinente. După ce a pornit de la ipoteza unui fals, în cazul reproducerii lui Besse, a conchis că acesta, într-adevăr, a avut la îndemână un document autentic, că nu a creat un fals, însă a transcris fără a fi atent, motiv pentru care sunt o seamă de erori strecurate în text[49].

În acest context e important de amintit că în volumul omagial adus lui Jean Duvernoy de o seamă de istorici întâlniţi la Foix între 12-13 mai 2003 şi publicat în 2005[50], întâlnirea de la Nisa a fost calificată drept „deconstructivistă" şi „negativistă". Michel Roquebert şi Francesco Zambon[51] s-au constituit în cei mai vehemenți detractori minimalizând tot demersul istoricilor ce-au demonstrat falsul sau cel puțin au atras atenția asupra inadvertențelor din text. Acest aspect a făcut ca M. Zerner să ia poziție şi să publice studiul pomenit deja.

Oricât de mult şi-a dorit să construiască niște explicații argumentate, concluziile istoricului M. Zerner nu sunt foarte clare, iar carta lui Nichinta rămâne un document *suspect*[52].

---

[48] Monique Zerner, *L'histoire du catharisme en discussion: le „concile" de Saint-Félix (1167)*, Centre d'études médiévales, Nice, 2001.

[49] M. Zerner, „Mise au point sur les cathares devant l'histoire et retour sur L'histoire du catharisme en discussion: le débat sur la charte de Niquinta n'est pas clos", p. 257.

[50] Martin Aurell (ed.), *Les Cathares devant l'histoire: mélanges offerts à Jean Duvernoy*, L'Hydre, Cahors, 2005.

[51] Francesco Zambon, „Où en est le problème des Actes du « concile » de Saint-Félix ? A propos de L'histoire du catharisme en discussion", în: *Les Cathares devant l'histoire: mélanges offerts à Jean Duvernoy*, Martin Aurell (ed.), L'Hydre, Cahors, 2005, pp. 135–144.

[52] M. Zerner, „Mise au point sur les cathares devant l'histoire et retour sur L'histoire du catharisme en discussion: le débat sur la charte de Niquinta n'est pas clos", p. 258.

Cert este că în cel mai recent studiu, până la această oră, cel al lui Monique Zerner, se optează pentru o împingere a datei redactării acestui document către 1300[53]. Desigur, rămâne întrebarea dacă suntem în fața unui fals sau nu? De asemenea, dacă ar fi un fals cu ce ar schimba acesta cursul evenimentelor, ţinând cont de faptul că în secolul al XII-lea vorbim deja de existența a două ramuri ale dualismului cathar? Dacă acest document este un fals toți care susțin legătura dintre bogomili şi cathari sunt nevoiți să-şi reconstruiască argumentele. Dar în lipsă de surse pe ce se pot construi acestea?

În situația dată, considerăm că poziția pe care a adoptat-o grupul din jurul medievistei M. Zerner este totuși cea mai realistă şi este singura după P. Antoine Dondaine care acordă atât de mult timp cercetării acestui document.

Însă, dincolo de aceste legături dintre cathari şi bogomili, mai mult sau mai puțin demonstrabile pe temeiul izvoarelor dar incontestabil de luat în seamă, rămâne să căutăm cauzele „exploziei” fenomenului sectar în secolul al XI-lea în Apus. Ne interesează până la urmă unde poate fi văzută cauza principală a dezvoltării acestei erezii dualiste.

Încheiem acest studiu cu gândul că studiile cathare în România au avansat datorită deschiderii părintelui profesor Ioan-Vasile Leb care a acceptat în 2007 să coordoneze o teză de doctorat pe această temă. Studiul are, în primul rând, rolul de recunoștință față de cel care în anii de studenție și doctorat ne-a îndrumat pe întortocheatele căi ale cercetării istoriei bisericești, iar, în al doilea rând, de a aduce în atenția publicului încă un fragment din fascinanta istorie a ereziei catharilor și a legăturilor stabilite cu alte curente eretice din Europa medievală.

---

[53] M. Zerner, „Mise au point sur les cathares devant l'histoire et retour sur L'histoire du catharisme en discussion: le débat sur la charte de Niquinta n'est pas clos”, p. 270.

Tratatul al IV-lea al lui Ioan al VI-lea Cantacuzino împotriva lui Mahomed

Anca Șandru

Abstract: This article includes a brief insight into the theological literature on the relations between Christianity and Islam in the fourteenth century, with particular reference to the fourth discourse of John VI Kantakouzenos against Mahomet.

Keywords: John VI Kantakouzenos (1347-1354), Islam, Byzantium, 14th century

Apologiile şi Discursurile lui Ioan Cantacuzino împotriva lui Mahomed sunt înscenate de către autor ca având ca protagonist pe un însemnat și bogat turc, care s-a convertit la creştinism, căutând refugiu în preajma împăratului și asumând haina monahală sub numele de Meletius[1]. Presiuni cu privire la vechea sa religie vin din partea unui persan care îi cere să revină la credința sa originară, însă împăratul îi sare în ajutor cu un răspuns către oficialul persan,[2] plin de argumente din Vechiul Testament, scriere

[1] Mai multe argumente sunt în favoarea realităţii acestui personaj, cf. Klaus-Peter Todt, *Kaiser Johannes VI. Kantakuzenos und der Islam: Politische Realität und theologische Polemik im palaiologenzeitlichen Byzanz*, coll. *Religionswissenschaftliche Studien* 16, Echter ; Oros, Würzburg; Altenberge, 1991, pp. 240–247.

[2] Implicarea personală a împăratului este asemănătoare aceleia a unui părinte duhovnicesc sau chiar naş de botez pentru proaspătul convertit

care și la muslmani se bucură de o mare autoritate. Aceste argumente reduc în cele din urmă Islamul la un Iudaism rătăcit[3]. Tot integrată acestei secțiuni introductive (ὑπόθεσις) este și Scrisoarea Persanului,[4] pe nume Sampsanites,[5] către turcul convertit, care face trecerea către cele patru Apologii împotriva lui Muhammad. Deși rare în secolul al XIV-lea, au existat convertiri ale musulmanilor la creștinism, deci este foarte posibil ca ceea ce spune Cantacuzino aici să se bazeze pe fapte reale[6].

În redactarea discursurilor sale împotriva lui Mahomed, Cantacuzino folosește versiunea grecească semnată de Dimitrie Kydones[7] a tratatului călugărului dominican Ric-

---

la creştinism, cf. K.-P. Todt, *Kaiser Johannes VI. Kantakuzenos und der Islam*, p. 245.

[3] K.-P. Todt, *Kaiser Johannes VI. Kantakuzenos und der Islam*, p. 196.

[4] „Τοῦ Μουσουλμάνου Σαμψατινῇ Σφαχανῇ τοῦ Πέρσου πρὸς τὸν μοναχὸν Μελέτιον", **în:** Karl Förstel, *Christentum und Islam: apologetische und polemische Schriften*, coll. *Corpus Islamo-Christianum. Series Graeca* 6, Oros Verlag, Altenberge, 2005, pp. 4–9.; mai multe argumente sunt în favoarea autenticităţii acestei scrisori, cf. K.-P. Todt, *Kaiser Johannes VI. Kantakuzenos und der Islam*, pp. 239–240.

[5] K.-P. Todt, *Kaiser Johannes VI. Kantakuzenos und der Islam*, p. 237.

[6] K.-P. Todt, *Kaiser Johannes VI. Kantakuzenos und der Islam*, pp. 235–249.

[7] Dimitrie Cydones (1324/1325, Tesalonic - 1398, Creta), ministru de stat bizantin, umanist, traducător și teolog, și un autor productiv în multe domenii. Pentru a putea renunța la traducători în negocierile politice, a învățat limba latină folosind *Summa contra Gentiles* a lui Toma d'Aquino, pe care apoi a tradus-o în limba greacă, împreună cu alte lucrări de teologie latină (de la Augustin, la Anselm de Canterbury, la *Summa teologiae* a lui Toma d'Aquino și un tractat antiislamic) apărând teologia latină în propriile sale scrieri (în special dogma Filioque) împotriva lui Grigorie Palama. El a descris parcursul lui intelectual și animozitățile față de el și de fratele său, Prohor, călugărul de la Athos, condamnat ca eretic, în trei apologii și o serie de scrisori care oferă în același timp un studiu bun al mentalității bizantine târzii. A mai scris predici, lucrări hagiografice și o corespondență masivă, pe lângă scrierile politice. A călătorit în Italia de mai multe ori (Roma, Veneția) și s-a convertit catolicism în 1357, șapte ani mai târziu împăratul Ioan al V-lea făcând același pas. Pentru mai multe detalii legate de viața și scrierile lui Cydones a se vedea: Demetrius Cydonius, *Correspondance*, coll. *Studi e Testi* 186, 208, ediție

coldo da Monte di Croce[8], tratat intitulat *Libellus* (or *Tractatus*) *contra legem Saracenorum*.[9] Originalul latin a fost scris la începutul secolului al XIV-lea[10] de dominicanul Riccoldo da Monte di Croce; Kydones însuși a realizat traducerea grecească între anii 1360 și 1369[11]. Tradiția manuscrisă confirmă titlul autentic doar *Libellus (sau Tractatus) contra legem Saracenorum*.

de Raymond-Joseph Loenertz, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, 1956.; Franz Tinnefeld (ed.), *Die Briefe des Demetrios Kydones: Themen und literarische Form.*, coll. *Bibliothek der griechischen Literatur* 12, 16, 33, 50, 60, Anton Hiersemann, Stuttgart, 1981.; Judith Ryder, *The career and writings of Demetrius Kydones: a study of fourteenth-century Byzantine politics, religion and society*, coll. *Medieval Mediterranean* 85, Brill, Leiden. Boston, 2010.

[8] Născut în 1243 în Florenţa şi intrat de tânăr în ordinul Dominican, Riccoldo îşi urmează studiile în plină controversă asupra învăţăturii lui Toma de Aquino, controversă începută prin condamnarea unor aspecte ale acesteia de către teologii din Paris în 1277. Deşi a compus o lucrare împotriva franciscanului Guillaume de la Mare care proclama drept eretice unele teze ale lui Toma, Riccoldo se decide pentru cariera de misionar în Orient. În 1288 zelosul dominican călătoreşte în Orient, inclusiv în Țara Sfântă, Armenia, Siria având o şedere mai îndelungată în Bagdad. Se retrage apoi la Florenţa, unde moare în 1320. Pentru o trecere în revistă a itinerariului lui Riccoldo în Orient, a se vedea K.-P. Todt, *Kaiser Johannes VI. Kantakuzenos und der Islam*, pp. 254–261.

[9] Data redactării lucrării *Libellus contra Legem Saracenorum* este controversată, însă se poate afirma cu un mare grad de probabilitate că aceasta ar fi fost scrisă între 1301 şi 1310, pe baza copioaselor notiţe adunate în călătoria sa în Orient (Pentru discutarea argumentelor, a se vedea K.-P. Todt, *Kaiser Johannes VI. Kantakuzenos und der Islam*, pp. 262–264.). Lucrarea a fost tipărită de mai multe ori începând cu 1500, fiind tradusă şi retradusă în mai multe rânduri: retradusă în latina medievală elegantă de Bartholomeus Pinceu de Monte Arduo în 1506 după traducerea greacă a lui Dimitrie Kydones, lucrarea a fost tradusă în germană de Martin Luther însuşi în 1542, traducerea lui fiind mai degrabă liberă cu excluderea pasajelor prea scolastice (K.-P. Todt, *Kaiser Johannes VI. Kantakuzenos und der Islam*, p. 266.). Lucrarea lui Riccoldo este împărţită în 16 capitole. Un accent aparte al acesteia îl constituie echivalarea învăţăturilor Islamului cu ereticii şi ereziile primelor veacuri creştine (Sabelie, Carpocrate, Cerdon etc.).

[10] K.-P. Todt, *Kaiser Johannes VI. Kantakuzenos und der Islam*, pp. 263–264.

[11] K.-P. Todt, *Kaiser Johannes VI. Kantakuzenos und der Islam*, pp. 298–299.

norum[12]. O comparaţie sistematică a traducerii lui Kydones cu originalul latin nu a fost încă făcută, însă Mérigoux[13] se referă la un grup de manuscrise care conțin o versiune a originalului latin care corespunde aproape exact traducerii grecești a lui Kydones. Cantacuzino însă își construiește propriile argumente în primul rând pe citatele din Coran; el nu-l plagiază, în nici un caz, pe Riccoldo[14].

În cea de-al patrulea discurs, Cantacuzino polemizează împotriva pretinsei înălțări a lui Mahomed la ceruri, împotriva învățăturii din Coran conform căreia chiar și demonii vor fi mântuiți. Faptul că Mahomed admite că nimeni nu cunoaște interpretarea Coranului, nici el însuși, ci numai Dumnezeu este lipsită de sens, deoarece confirma că legea lui era inutilă și dovedea tocmai că învățătura lui nu venea de la Dumnezeu, deoarece legile lui Dumnezeu nu sunt inutile. Împăratul foloseşte polemic aici informaţia preluată de la călugărul dominican Riccoldo, potrivit căreia Coranul nu poate fi înțeles decât de Dumnezeu, un ecou vag al doctrinei inimitabilității (limbii) Coranului și a caracterului poetic desăvârșit al lui, care a generat mai târziu în lumea islamică dogma caracterului necreat al Coranului. Pentru scopurile polemice ale lui Ioan Cantacuzino, acest argument este îndeajuns pentru a demonstra silogistic lipsa de sens a Coranului, care nu poate fi o revelație, din moment ce nu poate fi înțeles de către oameni[15].

Ioan VI acordă multă atenție contradicțiilor din Coran, mare parte datorate schimbărilor de atitudine ale lui Maho-

---

[12] K.-P. Todt, *Kaiser Johannes VI. Kantakuzenos und der Islam*, p. 262.

[13] Jean-Marie Merigoux, „L' ouvrage d'un frère Prêcheur florentin en Orient à la fin du XIIIe siècle. Le «Contra legem Sarracenorum» de Riccoldo da Monte di Croce", în: *Memorie Dominicane*, 17 (1986), p. 52. (textul latin original, pp. 60-142).

[14] Erich Trapp, *Manuel II. Palaiologos: Dialoge mit einem „Perser."*, coll. *Wiener byzantinistische Studien* 2, Böhlau in Komm., Köln, 1966, pp. 44–48; K.-P. Todt, *Kaiser Johannes VI. Kantakuzenos und der Islam*, pp. 250–305, 393–404, 624–625.

[15] K.-P. Todt, *Kaiser Johannes VI. Kantakuzenos und der Islam*, pp. 476–478.

med în diferitele faze ale activității sale: cea mecană și cea medineză, schimbări datorate succesului sau insuccesului mesajului său în cele două orașe arabe. Astfel, pe de o parte unele pasaje îndeamnă la un comportament binevoitor față de alte religii, pe când altele la evitarea lor, sau chiar la combaterea lor cu sabia[16]. Aceste contradicții sunt puse pe seama unei labilități intelectuale și psihologice a lui Mahomed însuși și sunt cauza neîncetatelor divergențe între exegeții musulmani[17]. Mai mult, oricărui musulman care gândește logic îi sunt evidente aceste contradicții, însă religia islamică, fiind bazată pe un sistem represiv, mulți adepți ai Islamului le trec cu vederea sau își reprimă judecata critică, de frica consecințelor pe care această atitudine le-ar avea pentru viețile lor[18].

Atât în apologii, cât și în discursuri, Cantacuzino a beneficiat de scrisoarea Sfântului Grigorie Palama adresată credincioșilor din Tesalonic din timpul captivității sale otomane dintre anii 1354-1355, completată de *Dialexis*–ul lui Taronites în care multe aspecte pe care le abordează Cantacuzino sunt deja tratate[19].

---

[16] K.-P. Todt, *Kaiser Johannes VI. Kantakuzenos und der Islam*, pp. 479–487., cu o discuţie despre modul cum teologii musulmani medievali au căutat să explice aceste „contradicţii" în Coran – fie prin teoria abrogării unor versete prin noi revelaţii (astfel încât „contradicţia" apare ca atare doar din punctul de vedere al logicii omeneşti, nu însă şi din perspectiva lui Dumnezeu), fie prin teoria că versetele negative se referă la cei de alte religii care nu au primit mesajul lui Mahomed, pe când cele care propun o atitudine pozitivă se referă la cei care au acceptat punctele esenţiale de doctrină islamică.

[17] K.-P. Todt, *Kaiser Johannes VI. Kantakuzenos und der Islam*, p. 487.

[18] K.-P. Todt, *Kaiser Johannes VI. Kantakuzenos und der Islam*, pp. 487–489. În acest punct al argumentării este introdus exemplul califului, care era creştin în taină, purtând asupra lui o cruce, exemplu care apare la Ricoldo.

[19] Anne Philippidis-Braat, „Captivité de Palamas chez les Turcs, Dossier et commentaire", în: *Travaux et Mémoires du Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance*, VII (1979), pp. 109–221; K.-P. Todt, *Kaiser Johannes VI. Kantakuzenos und der Islam*, pp. 567–593.

Aceste scrieri ale lui Ioan Cantacuzino împotriva islamului au circulat în 46 de manuscrise în secolele XIV-XIX, au fost rescrise într-o versiune simplificată de călugărul Meletios Syrigos[20] (1586-1664) și traduse în slavonă (sec. XV). Probabil au fost cea mai răspândită și mai citită refutație bizantină a islamului.

Lucrările polemice împotriva Islamului ale împăratului Ioan Cantacuzino au cunoscut, cel mai probabil, și o traducere românească veche, deja în secolul al XVII-lea, conform unui citat interpolat din a treia Apologie într-un manuscris conținând comentarii la traducerea română a lui Nicolae Milescu Spătarul din lucrarea pseudo-atanasiană *Quaestiones et responsiones*[21]. Nu este lipsit de importanță faptul că citatul respectiv se referă la Lumina Sfântă de la Ierusalim. O traducere română a lucrărilor împăratului este foarte probabilă din cel puțin două motive: mândria Cantacuzinilor români cu privire la o așa aleasă descendență, și faptul că domnitorii români găzduiau adesea patriarhi sau episcopi importanți ai Patriarhiior orientale, cum a fost, de exemplu, patriarhul Constantinopolului, Meletie Sirigul (1572-1638; patriarh:

[20] Meletios Syrigos (născut Markos; 1585, Heraklion, Creta - 13 aprilie 1663, Constantinopol), arhimandrit și protosinghel, un predicator și teolog important. Împiedicat de moartea tatălui său să își continue studiile în Italia, Meletios a slujit mai întâi pe insula Creta ca preot și călugăr. El a fost expulzat din cauza atitudinii sale combative și s-a dus în 1627 la Alexandria, unde predicile sale au făcut o mare impresie. Chemat de C. Lucaris ca să-l susțină în Constantinopol, în 1630 a fost pus la conducerea mănăstirii Chrysopege (Galata). Dar, în jurul anului 1638, el a trecut în tabăra adversă și și-a redactat lucrarea *Antirrhesis* împotriva scrierilor calviniste ale lui Cyril Lucaris. În mai multe rânduri trimis în Moldova și Țara Românească, în 1642, la Sinodul de la Iași, a refăcut *Confessio orthodoxa* a lui Petru Movila, cf. Mircea Păcurariu, „Mitropolitul Petru Movilă. Sinodul de la Iaşi (1642)", în: *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. II, EIBMBOR, București, 1981, pp. 32–47.

[21] K.-P. Todt, *Kaiser Johannes VI. Kantakuzenos und der Islam*, pp. 177–178; Virgil Cândea, „Une version roumaine de XVIIe siècle de l'Apologie contre Mahomet de Jean Catacuzène", în: *Revue des Études Sud-Est Européennes*, 4 (1966), pp. 233–237.

1620-1635, 1637-1638), care chiar dedică domnitorului Vasile Lupu (voievod al Moldovei: 1534-1653) o traducere a Apologiilor în greaca vernaculară, terminată în 1635[22].

Se pare că Ioan Cantacuzino a prezentat exact argumentele care erau necesare în timpul lungilor secole ale guvernării otomane pentru a-i încuraja pe creștini să reziste în ciuda discriminării și dezavantajelor cu care se confruntau. În plus, primul lor editor și traducător occidental, teologul din Zurich, Rudolf Gwalther (1519-1586), le-a admirat foarte mult din cauza accentului pus pe raționamentul biblic, pe care l-a văzut foarte mult în spiritul Reformei[23].

[22] K.-P. Todt, *Kaiser Johannes VI. Kantakuzenos und der Islam*, pp. 165–166.

[23] *Ioannis Cantacuzeni: Contra sectam Mahometicam pro Christiana religione Apologiae quatuor et orationes quatuor*, coll. *Patrologia Graeca* 154, trad. R. Gwalterus, J.P. Migne, Paris, 1866, col. 371–692.

Κατὰ τοῦ Μωάμεθ λόγος τέταρτος

Τὰ κεφάλαια τοῦ τετάρτου λόγου

α' Ὅτι ἀναληφθεὶς εἰς τοὺς οὐρανοὺς ὁ Μωάμεθ ἔστη ἔμπροσθεν τοῦ Θεοῦ καὶ ἀκήκοεν, ὅσα καὶ ἀκήκοε, καὶ αὖθις κατῆλθεν ἐν τῇ γῇ.

β' Ὅτι οἱ δαίμονες σωθῆναι μέλλουσιν.

γ' Ὅτι τοῦ Κορρὰν τὴν ἐξήγησιν οὐδεὶς τῶν ἀνθρώπων γινώσκει οὐδ' αὐτὸς ὁ Μωάμεθ, ἀλλ' ἢ μόνος ὁ Θεός.

Tratatul al patrulea împotriva lui Mahomed

Punctele principale ale celui de-al patrulea tratat sunt următoarele:

1. Că Mahomed a fost dus în ceruri, a stat înaintea lui Dumnezeu și a auzit ceea ce se presupune că a auzit, iar apoi a coborât din nou pe pământ.

2. Că demonii vor fi fost mântuiți.

3. Că nimeni nu cunoaște interpretarea Coranului, nici Mahomed, ci numai Dumnezeu.

Proemium

"Ἀσεβὴς εἰς βάθος κακῶν ἐμπεσὼν καταφρονεῖ", φησὶν ὁ θαυμάσιος Σολομῶν. Καὶ τίς ἀσεβέστερος Μωάμεθ; Ποῖον δὲ βάθος κακῶν, μᾶλλον δὲ σκότος, εἰς ὃ οὐκ ἐνέπεσεν ὁ δύστηνος οὗτος; Καὶ γὰρ μετὰ τῶν ἄλλων πλασμάτων καὶ τεράτων ψευδῶν ἐπλάσσατο καὶ τὴν παροῦσαν ἄθεσμον θεωρίαν ἔχουσαν ἐπὶ λέξεως οὕτως ἐν τῷ κεφαλαίῳ τῶν υἱῶν Ἰσραήλ·

(1) "Αἶνος τῷ ποιήσαντι διελθεῖν τὸν δοῦλον αὐτοῦ ἐν μιᾷ νυκτὶ ἀπὸ τοῦ εὐκτηρίου τοῦ Ἐλαράμ," ὅ ἐστιν οἶκος Μακκέ, "μέχρι τοῦ πορρωτάτου εὐκτηρίου," ὅ ἐστιν οἶκος ἅγιος Ἱερουσαλήμ, "ἣν εὐλογήσαμεν."

Ὁ Μαχούμετ ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν μετὰ τὸ ψάλλειν αὐτὸν τὴν ἑωθινὴν ὥραν αὐτοῦ εἶπε τοῖς ἀνθρώποις· 'Ὦ ὑμεῖς ἄνθρωποι, κατανοήσατε. Χθὲς μετὰ τὸ διαστῆναί με ὑμῶν ἦλθε πρός

„Când necredinciosul intră în adâncul răutăților, nici nu le bagă de seamă" (Pilde 18,3). Și cine este mai fără de Dumnezeu decât Mahomed? Cine este mai mincinos decât acesta? În ce întunecime nu a căzut nefericitul acesta? Căci pe lângă celelalte născociri și minuni false pe care le-a povestit, a mai comis un sacrilegiu inventând și vedenia despre care se vorbește in capitolul „Fiii lui Israel":

(1) „Laudă celui ce l-a purtat pe robul său într-o noapte de la moscheea Al-Imran", care este casa Mecca, „până la moscheea cea îndepărtată", care este casa sfântă din Ierusalim, „pe care să o binecuvântăm" (Sura 17, 1).

Într-o zi, Mahomed, după rugăciunea de dimineață, le-ar fi vorbit așa oamenilor: „Oameni buni, luați aminte! Ieri, după ce m-am despărțit de voi, îngerul Gabriel a venit la mine după ultima rugăciune de

με ὁ Γαβριὴλ μετὰ τὴν ἐσχάτην ἑσπερινὴν ψαλμῳδίαν καὶ εἶπέ μοι· Ὦ Μωάμεθ, ἐντέλλεταί σοι ὁ Θεὸς ἐπισκέψασθαι αὐτόν. Ὧι εἶπον· Καὶ ποῦ αὐτὸν ἐπισκέψομαι; Καὶ εἶπεν ὁ Γαβριήλ· Ἐν τῷ τόπῳ, ὅπου ἐστί.

Καὶ ἤγαγέ μοι κτῆνος μεῖζον μὲν ὄνου, ἔλαττον δὲ ἡμιόνου, καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐλπαράκ. Καὶ εἶπέ μοι· Ἀνάβαινε τούτῳ καὶ ἔλαυνε μέχρι τοῦ οἴκου τοῦ ἁγίου. Καί, ὡς ἐφρόντιζον ἀναβαίνειν, ἔφυγε τὸ κτῆνος. Καὶ εἶπεν αὐτῷ· Ἵστασο ἀσφαλῶς, ὁ Μαχούμετ γάρ ἐστιν ὁ σὲ βουλόμενος ἀναβῆναι. Καὶ ἀπεκρίθη τὸ κτῆνος· Μὴ ὑπὲρ αὐτοῦ ἀπεστάλην; Ἀπεκρίθη ὁ Γαβριήλ· Ναί. Καὶ εἶπε τὸ κτῆνος· Οὐ συγχωρήσω αὐτῷ ἀναβῆναι, εἰ μὴ πρότερον ὑπὲρ ἐμοῦ τοῦ Θεοῦ δεηθείη.

Ἐγὼ δὲ ἐδεήθην τοῦ Θεοῦ μου ὑπὲρ τοῦ κτήνους ἐπέβην τε αὐτοῦ, καὶ περιεπάτει ἐπικαθημένου μου πορείᾳ λεπτῇ ἐπεστήριζέ τε τὴν χηλὴν τοῦ ποδὸς ἐν τῷ ὁρίζοντι τῆς ὄψεως αὐτοῦ. Καὶ οὕτως ἦλθον εἰς τὸν οἶκον τὸν ἅγιον ἐν ἐλάττονι διαστήματι ἤ, ὅσον ὀφθαλμοῦ βολὴ τελεσθείη.

Ἦν δὲ καὶ Γαβριὴλ μετ' ἐμοῦ καὶ ἤγαγέ με εἰς ἀπορρῶγα ἐν τῷ οἴκῳ τῷ ἁγίῳ ἐν τῇ Ἱερουσαλήμ. Καὶ εἶπέ μοι ὁ Γαβριήλ· Κατάβηθι, ὅτι ἀπὸ τῆς πέτρας ταύτης ἀναβήσῃ εἰς τὸν οὐρανόν· καὶ κατέβην. Καὶ ὁ Γαβριὴλ ἠσφαλίσατο μετὰ κύκλου πρὸς τὴν ἀπορρῶγα τὸ κτῆνος τὸ Ἐλπαρὰκ καὶ ἐβάστασέ με ἐν τοῖς ὤμοις αὐτοῦ μέχρι τοῦ οὐρανοῦ.

noapte și mi-a spus: Mahomed, Dumnezeu îți poruncește să îl cauți. Iar eu l-am întrebat: și unde să îl caut? Îngerul Gabriel mi-a răspuns: acolo unde se află.

Și zicând acestea, mi-a adus un animal care era mai mare decât un măgar și mai mic decât un catâr, și al cărui nume era Emparak. Apoi mi-a spus: urcă-te pe el și mergi până la casa sfântă! Când am încercat să mă sui pe măgar, acesta a vrut să o ia la fugă. Dar el i-a spus: rămâi pe loc, căci Mahomed este cel care vrea să se urce pe tine. Animalul l-a întrebat: pentru el am fost trimis? Gabriel i-a răspuns: Da. La care animalul a zis: nu îi îngădui să se suie până când nu se va ruga la Dumnezeu pentru mine.

Atunci eu m-am rugat la Dumnezeu pentru acel animal, m-am suit pe el, și el a pornit la drum, cu pas ușor, ridicând copitele la înălțimea orizontului. Și așa am ajuns la locul sfânt mai repede decât într-o clipire de ochi.

Gabriel era alături de mine și m-a însoțit la o stâncă de lângă casa sfântă din Ierusalim. Acolo mi-a spus: coboară de pe această piatră (stâncă) și am coborât. Gabriel a legat animalul Elparak cu un inel de stâncă și pe mine m-a purtat pe umeri până la ceruri.

Καί, ὅτε ἤλθομεν πρὸς τὸν οὐρανόν, ἔκρουσε τὴν θύραν ὁ Γαβριὴλ ἐρρήθη τε πρὸς αὐτόν· Τίς εἶ; Ἀπεκρίθη τε· Ἐγώ εἰμι ὁ Γαβριήλ. Ἐρρήθη τε πάλιν αὐτῷ· Καὶ τίς ἐστι μετὰ σοῦ; Ἀπεκρίθη· Ὁ Μαχούμετ. Εἶπε δὲ ὁ θυρωρός· Μὴ ὑπὲρ τούτου ἦν ἡ ἀποστολή; Καὶ εἶπεν ὁ Γαβριήλ· Ναί. Καὶ ἤνοιξεν ἡμῖν τὴν πύλην, καὶ εἶδον ἔθνος ἀγγέλων καὶ δὶς κάμψας ὑπὲρ αὐτῶν τὰ γόνατα ἐξέχεον προσευχήν.

Καὶ μετὰ ταῦτα ἔλαβέ με ὁ Γαβριὴλ καὶ ἤγαγέ με πρὸς τὸν δεύτερον οὐρανόν. Ἦν δὲ τὸ διάστημα τῶν δύο μέσον οὐρανῶν ὁδὸς πεντακοσίων ἐτῶν.

Καί, ὥσπερ πρῶτον ἔκοψε τὴν θύραν καὶ ἀπόκρισις γέγονεν αὐτῷ, οὕτω καὶ μέχρις ἑβδόμου οὐρανοῦ κατὰ πάντα γέγονεν ὁμοία.'

Ἐν ἑβδόμῳ οὐρανῷ διαγράφει ἰδεῖν λαὸν ἀγγέλων τὸ μῆκος ἑνὸς ἑκάστου πολλῷ χιλιοπλάσιον τοῦ κόσμου, ἀφ' ὧν τις εἶχεν ἑπτακοσίας χιλιάδας κεφαλὰς καὶ ἐν ἑκάστῃ κεφαλῇ ἑπτακοσίας μυριάδας στόματα καὶ ἐν ἑκάστῳ στόματι χιλίας ἑπτακοσίας γλώσσας αἰνούσας τὸν Θεὸν ἑπτακοσίοις μυριάδων ἰδιώμασι. Καὶ προσέβλεψεν ἕνα τῶν ἀγγέλων θρηνοῦντα καὶ ἐζήτησε τὴν αἰτίαν τοῦ θρήνου αὐτοῦ· καὶ ἀπεκρίθη ἁμαρτίαν εἶναι. Αὐτὸς δὲ ἐδεήθη ὑπὲρ αὐτοῦ.

'Οὕτω τέ, φησιν, ὁ Γαβριὴλ παρέθετό με ἀγγέλῳ ἑτέρῳ κἀκεῖνος ἄλλῳ καὶ οὕτως ἐφεξῆς,

Când am ajuns acolo, Gabriel a bătut la ușă. O voce s-a auzit: cine ești? El a răspuns: sunt Gabriel. Vocea s-a auzit din nou: și cine este cu tine? El a răspuns: Mahomed. Paznicul a întrebat din nou: pentru el ai fost trimis? Iar răspunsul lui Gabriel a fost: da. Atunci ușa s-a deschis și în fața noastră se afla o ceată de îngeri. De două ori am căzut în genunchi în fața lor și am spus o rugăciune.

Apoi Gabriel m-a luat și m-a dus într-un al doilea cer. Distanța la mijloc dintre cele două ceruri era un drum de cinci sute de ani.

La fel ca și în primul cer, Gabriel a bătut din nou la ușă și a primit același răspuns, și tot așa până la al șaptelea cer - mereu același răspuns".

În al șaptelea cer, Mahomed scrie că ar fi văzut o ceată de îngeri. Fiecare dintre ei era de câteva mii de ori mai mare decât lumea. Unii dintre ei ar fi avut șapte mii de capete și în fiecare cap șapte milioane de ochi și în fiecare gură o mie șapte sute de limbi, prin care îi aduceau slava lui Dumnezeu în șapte milioane de limbi. Printre ei el ar fi zărit un înger care plângea și pe care l-ar fi întrebat de ce plânge. Atunci acesta i-ar fi răspuns: pentru un păcat. Și Mahomed s-ar fi rugat pentru el.

„Și așa m-a dus Gabriel în fața fiecărui înger, până când am ajuns în fața tronului lui Dumne-

μέχρις ἔστη<ν> ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ βήματος αὐτοῦ. Καὶ ἥψατό μου ὁ Θεὸς τῇ χειρὶ αὐτοῦ ἐν μέσῳ τῶν ὤμων, ἕως οὗ ἡ ψυχρότης τῆς χειρὸς αὐτοῦ διῆλθε μέχρι τοῦ μυελοῦ τῆς ῥάχεώς μου. Καὶ εἶπέ μοι ὁ Θεός· Ἐπέθηκά σοι καὶ τῷ λαῷ σου <πεντήκοντα> εὐχάς.

Καταβάντι δέ μοι πρὸς τὸν τέταρτον οὐρανὸν συνεβούλευσεν ὁ Μωϋσῆς ἐπανελθεῖν με πρὸς τὸ κουφίσαι τὸν λαὸν μὴ ὄντα δυνατὸν ἐξαρκεῖν τοσαύτῃ εὐχῇ. Καὶ τῇ πρώτῃ ἐπανόδῳ ἔλαβον ἄνεσιν ἀπὸ δέκα μέχρι καὶ τῆς τετάρτης ἐπανόδου. Καὶ τῇ πέμπτῃ ἐπανόδῳ τοσοῦτον ἦλθεν εἰς τὸ ἔλαττον τῶν εὐχῶν, ὡς ὀλίγας ἐναπομεῖναι.

Εἰπόντος δὲ τοῦ Μωσέως μηδὲ τοσοῦτον δυνήσεσθαι τὸν λαόν— ἐγὼ αἰσχυνθεὶς ὡς τοσαυτάκις ἀναβὰς οὐκ ἀνέβην πλέον, ἀλλ' ἐλθὼν εἰς τὸ Ἐλπαρὰκ ἤλαυνον ἐπανιὼν εἰς τὸν οἶκον τοῦ Μακκέ. Τούτων δὲ πάντων χρόνος ἐλάττων ἢ τὸ δέκατον μέρος τῆς νυκτός.'

Καὶ διηγησαμένου πρὸς τὸν λαὸν τοῦ Μωάμεθ τὴν θεωρίαν ταύτην ἀπέστησαν ἀπὸ τοῦ νόμου αὐτοῦ χιλιάδες ἀνθρώπων πολλαὶ λέξαντες αὐτῷ· Ἀνάβηθι τῇ ἡμέρᾳ εἰς τὸν οὐρανὸν ὁρώντων ἡμῶν, ὡς ἂν ἴδωμεν τοὺς συναντήσαντάς σοι ἀγγέλους. Οὐκ ἐπέγνως τὸ ἑαυτοῦ ψεῦδος; Καὶ εἶπεν ὁ Μωάμεθ· 'Αἴνεσις τῷ Θεῷ μου. Μὴ ἄλλο τί εἰμι ἐγὼ ἢ εἷς τῶν ἀνθρώπων καὶ ἀπόστολος; Οἱ πρὸ ὑμῶν οὐκ ἐπίστευον θαύμασιν οὐδὲ ὑμεῖς πιστεύετε

zeu. Atunci Dumnezeu m-a atins cu mâna pe spate, între umeri, până când răceala mâinii lui mi-a pătruns în oase, și mi-a spus: Ție și poporului tău vă dau poruncă cincizeci de rugăciuni".

Când am coborât la al patrulea cer, Moise m-a sfătuit să urc din nou pentru a ușura poporul, nefiind în stare să facă față unui număr atât de mare de rugăciuni. După prima întoarcere, numărul rugăciunilor s-a redus cu zece (și tot așa) până la a patra reîntoarcere. La a cincea reîntoarcere numărul rugăciunilor s-a redus atât de mult, încât doar foarte puține au mai rămas.

Chiar și așa, Moise a spus că poporul nu va fi în stare să facă față, dar eu m-am rușinat pentru că urcasem deja de atâtea ori, așa că m-am suit pe Emparak și m-am întors la casa din Mecca. Toate acestea s-au petrecut în mai puțin de o zecime din noapte".

După ce Mahomed a povestit poporului vedenia pe care a avut-o, mii de oameni s-au lepădat de legea lui și i-au spus: „De ce nu urci la ceruri în timpul zilei, în fața ochilor noștri, ca să putem vedea cu toții cetele de îngeri care te întâmpină! De ce nu recunoști că vrei doar să ne înșeli?" Mahomed le-a răspuns: „Slavă Domnului meu! Sunt eu altceva decât un om și un trimis? Cei dinaintea voastră nu au crezut în minuni; și nici voi nu credeți în mi-

θαύμασιν οὔτε πιστεύσετε εἰ μὴ διὰ ξίφους.'

nuni și nici nu veți crede până când nu veți trece prin sabie".

Καὶ τί δ' ἄν τις εἴποι περὶ τῆς τοιαύτης ψευδοῦς καὶ ἀδοξοτάτης θεωρίας; Ἐξ αὐτοῦ γὰρ τοῦ Μωάμεθ ἔχει τὸν ἔλεγχον. Αὐτὸς γάρ ἐστιν ὁ εἰπών, ὅτε ἐκυλίετο ἀφρίζων ὑπὸ τοῦ πάθους, ὅτι τοῦ Γαβριὴλ ἐρχομένου πρὸς αὐτὸν ἀπεσταλμένου παρὰ Θεοῦ δῆθεν οὐκ ἠδύνατο φέρειν τὴν τοῦ ἀγγέλου ὅρασιν, καὶ διὰ τοῦτο πίπτειν ὡσεὶ νεκρόν, τοὺς δὲ παρὰ τοῦ ἀγγέλου λόγους ἀκούειν ὥσπερ τινὰ κώδωνα χαλκοῦν ἠχοῦντα.

Ce se poate spune despre o viziune atât de eronată și exagerată? Pentru ca prin chiar Mahomed se arată cât e de greșită. El însuși a recunoscut că atunci când datorită bolii se zbătea pe jos cu spumă albă la gură, a venit Gabriel la el, trimis de Domnul, și Mahomed nu ar fi fost în stare să se uite la înger și ar fi căzut jos ca un mort. Cuvintele îngerului le-ar fi auzit ca bătăile unui clopot din bronz.

Ὁ τοίνυν μὴ δυνηθεὶς φέρειν ἑνὸς ἀγγέλου ὀπτασίαν πῶς τοσούτων ἀγγέλων αὐγὴν ἠδυνήθη θεάσασθαι, περιεργάσασθαί τε καὶ μετρῆσαι τὰς τοσαύτας κεφαλὰς τῶν ἀγγέλων τὰς ἐντός τε τῶν στομάτων αὐτῶν γλώσσας, ἀλλὰ δὴ καὶ τὰς διαφόρους ἐναλλαγὰς καὶ ἰδιότητας τῶν ὕμνων τοῦ Θεοῦ;

Cum ar fi putut atunci el, care nu fusese în stare să privească nici măcar un înger, să se uite la strălucirea atâtor îngeri, să vadă nu numai câte capete și câte limbi aveau, dar și cât de diferite și de deosebite erau cântările pe care i le aduceau lui Dumnezeu?

Μὴ μόνον γὰρ τοῦ Γαβριὴλ μείζονα εἶναι λέγει ἑαυτόν, ἀλλὰ καὶ πάντων ἐκείνων, εἰς οὓς ὁ Γαβριὴλ οὐκ εἶχε παρείσδυσιν. Ἀλλὰ τοσοῦτον ἦν ἀποδέων ἐκείνων, ὥστε τὸν Μωάμεθ αὐτὸν ἑτέρῳ ἀγγέλῳ παραδοῦναι, ὁ δ' αὖ ἑτέρῳ καὶ ἐφεξῆς ἄλλῳ, καὶ οὕτως ἀνελθεῖν εἰς τὸ πλῆθος τῶν ἀγγέλων, εἶτα κἀκείνων ὑπεραναβῆναι καὶ οὕτως εἰσελθεῖν εἰς τὸν Θεόν, καὶ συντυχεῖν ἀλλήλοις. Ἔτι μὴ μόνον μείζονα πάντων ἐκείνων

Pentru că el susține nu numai că era mai mare decât Gabriel, dar mai mare și decât ceilalți îngeri, la care Gabriel nu putea ajunge. Mai mult decât atât, acesta era atât de jos față de ei, încât l-ar fi încredințat pe Mahomed unui alt înger care și el l-ar fi încredințat altuia, și tot așa, trecând pe la o mulțime de îngeri până când ar fi ajuns la Dumnezeu și ar fi vorbit cu el. Și mai mult decât atât, ar fi spus nu numai că era mai mare decât toți îngerii, ci și că s-ar fi rugat pentru ei.

δεικνύει ἑαυτόν, ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ ἐκείνων εὐχόμενον.

Ἐῶ λέγειν περὶ τοῦ μεγάλου ἐκείνου καὶ θεόπτου Μωϋσέος, ὅν, ὥς φησιν, εἶδεν ἐν τῷ τετάρτῳ οὐρανῷ, αὐτὸν δὲ ὑπεραναβῆναι καὶ τοῦ ἑβδόμου καὶ ἀπελθεῖν μέχρι καὶ τοῦ Θεοῦ ὁμιλῆσαί τε αὐτῷ. Μετὰ δὲ ταῦτα ἐξελθεῖν καὶ κατελθεῖν ἐν τῷ τετάρτῳ οὐρανῷ, ὡς εἴρηται, καὶ συντυχεῖν τῷ Μωϋσεῖ, συμβουλεῦσαί τε αὐτὸν τούτῳ ἐπαναστραφέντα παρακαλέσαι τὸν Θεὸν ὑπὲρ τοῦ λαοῦ καὶ γενέσθαι κουφοτέραν τὴν εὐχὴν ὡς ἀδυνάτως ἔχοντος πρὸς αὐτήν. Καὶ δεξαμένου τούτου τὴν βουλὴν ἐπαναστραφῆναι πρὸς τὸν Θεὸν καὶ ζητῆσαι τὸ περὶ τούτου, καὶ προσδεχθῆναι τὴν ζήτησιν αὐτοῦ καὶ γενέσθαι ἐλαφροτέραν τὴν εὐχήν.

Mă abțin să fac comentarii despre marele profet Moise pe care el susține că l-ar fi văzut în al patrulea cer; de acolo susține că el ar fi urcat până la al șaptelea cer și chiar până la Dumnezeu cu care ar fi și vorbit. Apoi zice că ar fi coborât înapoi în al patrulea cer unde s-ar fi întâlnit cu Moise, care l-ar fi sfătuit să urce din nou la Dumnezeu și să îl roage să reducă numărul rugăciunilor pentru poporul său, care nu ar fi fost în stare să facă față unei astfel de sarcini. El ar fi ascultat acest sfat și ar fi urcat din nou la Dumnezeu; rugămintea lui ar fi fost ascultată și numărul rugăciunilor redus.

Καὶ αὖ τοῦ Μωσέως ἀναγκάσαντος αὐτὸν αὖθις ἐπαναστραφῆναι ἕως πεντάκις πρὸς τὸν Θεόν, καὶ πάλιν γενέσθαι πολλῷ ἐλάττονα τὴν εὐχήν. Καὶ μὴ ἀρκεσθέντα τὸν Μωϋσῆν εἰπεῖν καὶ αὖθις, ἵνα ἐπαναστραφῇ πρὸς τὸν Θεὸν καὶ αἰτήσῃ συγγνωμονεστέραν γενέσθαι τὴν εὐχήν. Οὐ κατένευσεν, ἀλλὰ κατελθεῖν εἰς τὸ Ἐλπαρὰκ καὶ ἐλαύνειν, ἕως ἂν ἔλθῃ, ἔνθα ἦν πρότερον.

În urma altui impuls primit de la Moise, ar mai fi urcat apoi de încă cinci ori la Dumnezeu, pe care l-ar fi rugat să reducă tot mai mult din numărul rugăciunilor, lucru care s-ar fi petrecut. Chiar și așa, Moise a considerat că sunt prea multe rugăciuni și l-ar fi îndemnat să mai urce odată. Lucru cu care Mahomed nu ar mai fi fost de acord și motiv pentru care s-ar fi întors la Emparak, și călare pe el, ar fi revenit în locul de unde plecase.

Σκόπει γοῦν ψεῦδος πάσης ἀγνωσίας μεμεστωμένον. Τὸν Θεόν, ὅντινα ὁμολογεῖ ὁ αὐτὸς Μωάμεθ ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ἐνσώματον δεικνύει καὶ οὐκ ἀσώματον. Τὸ γὰρ θεῖον

Vedeți dar minciuna plină de toată ignoranța! Pe Dumnezeu, pe care el, Mahomed, îl recunoaște ca fiind creatorul cerului și al pământului, îl descrie ca fiind material și nu imaterial. Dar Dumnezeu este

ἀσώματον, ἄποσόν τε καὶ μὴ ἔχον μέγεθος οὐδὲ ἐν εἴδει περιγραπτόν. Τὸ δὲ οὕτως ἔχον ἐν τῇ ἰδίᾳ αὐτοῦ φύσει πῶς ἂν ἐκ μερῶν; Εἰ γάρ τις δοίη τοῦτο ὑπάρχειν, πῶς νοηθήσεται ἀσώματον; Τὸ γὰρ ἐν σχήματι ὂν πάντως καὶ ἐν ποσῷ. Τὸ δὲ ἐν ποσῷ καὶ ἐν τόπῳ· τὸ δὲ ἐν τόπῳ ἐξ ἀνάγκης περιγραπτόν.

imaterial, nu are nici volum, nici mărime, și nici nu poate fi întruchipat. Cum ar putea o astfel de ființă, cu o astfel de natură, să fie compusă din părți? Și dacă recunoaște că acea ființă e compusă din părți, cum o poate numi imaterială? Pentru că atunci când cineva are un chip, are și o greutate; și dacă are o greutate, atunci se află într-un anumit loc: și dacă se află într-un anumit loc, atunci nu poate fi nelimitat.

Ταῦτα δὲ σωματικά, καὶ τὰ τοῦ σώματος ἴδια πῶς ἂν ἐπὶ τῆς μακαρίας ἐκείνης καὶ ἀσωμάτου φύσεως τοῦ Θεοῦ λογίσηταί τις διανοίας μέτοχος ὤν; Καὶ ὁ μὲν πατριάρχης Ἀβραὰμ ἐν τῇ πάλαι θεοφανείᾳ γῆν καὶ σποδὸν ἑαυτὸν ἐλογίσατο καὶ ἐκάλεσεν· τοῦ δὲ Δανιὴλ τοῦ τοιούτου καὶ τοσούτου ἄγγελον ἰδόντος ἐστράφη ἡ δόξα αὐτοῦ εἰς διαφθοράν, τουτέστι παρὰ βραχὺ ἀπεβάλλετο τὴν ἑαυτοῦ ζωήν· ὁ δὲ Δαβίδ φησιν· "Ὁ ἐπιβλέπων ἐπὶ τὴν γῆν καὶ ποιῶν αὐτὴν τρέμειν".

Toate acestea sunt caracteristici ale corpului uman și cum poate o ființă rațională să asocieze trăsăturile corpului uman cu natura divină? Părintele Avraam spusese despre sine însuși că nu este decât pământ și praf atunci când Dumnezeu i se arătase; când marele profet Daniel a văzut un înger, și-a pierdut simțurile și aproape că și-a dat sfârșitul; David a spus: „Cel ce caută spre pământ și-l face să tremure" (Ps. 103, 32).

Ὁ δὲ Μωάμεθ τὰς ἀγγελικὰς πάσας ὑπεραναβὰς δυνάμεις ἀμέσως τῷ Θεῷ προσωμίλησε καὶ ὑπὲρ ἀγγέλων καὶ παντὸς τοῦ κόσμου δεήσεις ἐποίησε καὶ τῆς εὐχῆς οὐκ ἀπέτυχεν. Ἐγὼ δὲ ἀπορῶ, πῶς οὐκ ἔφη τολμήσας ὁ αὐθάδης οὗτος καὶ ἀλαζών, ὅτι κατέλαβε τὴν τοῦ Θεοῦ φύσιν, ὥσπερ αὐτὸς ὁ Θεὸς οἶδεν αὐτήν. "Ἀλλ' ὁ κατοικῶν ἐν οὐρανοῖς ἐκγελάσεται αὐτὸν καὶ τοὺς μετ'

Mahomed zice că ar fi trecut peste toate cetele de îngeri și ar fi vorbit direct cu Dumnezeu; s-ar fi rugat pentru îngeri și pentru întreaga omenire, și rugăciunile lui ar fi fost ascultate. Mă întreb doar cum de omul acesta atât de încrezut și lăudăros nu a mers până la a susține că ar fi înțeles și natura divină așa cum Dumnezeu singur o cunoaște. „Cel ce locuiește'n ceruri Își va râde de ei, Domnul îi va lua'n bătaie-de-joc". (Ps. 2, 4)

αὐτοῦ καὶ ὁ Κύριος ἐκμυκτηριεῖ αὐτούς.”

Ἔτι οὐκ ἠδύνατο ὁ Θεὸς γινώσκειν τὴν δύναμιν τοῦ λαοῦ, ἀλλ’ ἐπέθηκεν ἐπὶ τὸν τράχηλον αὐτῶν νόμον, ὃν οὐκ ἠδύνατο βαστάζειν; Καὶ πῶς Θεός, ὃς οὐ γινώσκει τὸ ποίημα αὐτοῦ μηδὲ τὴν δύναμιν τοῦ ποιήματος αὐτοῦ;

Și mai mult decât atât: nu ar fi fost Dumnezeu în stare să știe de ce este în stare poporul acela și i-ar fi dat o poruncă mai mare decât ar fi putut face față? Ce fel de Dumnezeu este acela care nu știe de ce este în stare poporul pe care l-a creat?

Εἰ δὲ Θεὸς ὢν ἀληθὴς καὶ τὰ πάντα γινώσκων πρὶν γενέσεως αὐτῶν ἔδωκε νόμον μὲν ἀτελῆ τοῦ Μωσέως διὰ τὴν τῶν ἀνθρώπων ἀσθένειαν, τέλειον δὲ τὸν διὰ τοῦ Εὐαγγελίου, πῶς τὸ τέλειον ὥσπερ ἀγνοῶν ἢ μεταμεληθεὶς εἰς τὸ ἀτελὲς πάλιν κατήγαγε; Τὸ γὰρ τέλειον οὕτως ἐστὶ τέλειον, εἴπερ οὔτε ἐλλιπές ἐστιν οὔτε περιττὸν καὶ παρέλκον, ὥσπερ τὸ Εὐαγγέλιον μαρτυρεῖ ἡ ἀλήθεια.

Dacă el este Dumnezeu cel adevărat, care cunoaște toate încă mai înainte de a fi ele, a dat o lege prin Moise care nu a fost deplină din cauza slăbiciunii poporului și apoi o lege deplină prin Evanghelii, atunci de ce ar mai fi dat legea deplină, de parcă nu ar fi știut sau ar fi regretat ceea ce făcuse, și s-ar fi întors la legea care nu era deplină? Căci ceea ce este deplin sau desăvârșit este desăvârșit, atunci când nu este nici nedesăvârșit și nici inutil, nici de prisos, așa cum este dovedit de Evanghelii.

Ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ὁ Μωάμεθ τέλειον καὶ ἀληθὲς καὶ ἅγιον καὶ σωτηρίαν καὶ ὁδηγίαν ἀποκαλεῖ· οἱ δὲ τοῦ τοιούτου Μωάμεθ ἀκόλουθοι δικαιοῦντες τὸν ἀσεβῆ λέγουσιν, ὅτι ὁ μὲν Χριστὸς ἐδίδαξε μεγάλα καὶ ἀδύνατα. Τίς γὰρ δύναται ἀγαπᾶν τὸν πλησίον ὡς ἑαυτὸν καὶ τὸν Θεὸν ἐξ ὅλης αὐτοῦ τῆς καρδίας; Τίς δύναται ὑπὲρ τῶν διωκόντων καὶ συκοφαντούντων εὔχεσθαι; Τίς δύναται ἀγαπᾶν τοὺς ἐχθροὺς αὐτοῦ καὶ τὰ ἕτερα; Καὶ διὰ τοῦτο ἀπέστειλεν ὁ Θεὸς τὸν Μωάμεθ καὶ τὸ Κορὰν συγκαταβάσεως ἕνεκεν, ἵνα ῥᾳδίως πληρῶσιν οἱ

Mahomed însuși a numit-o desăvârșită, sfântă și adevărată, mântuitoare și îndrumătoare; dar ucenicii lui Mahomed au spus că Hristos a învățat lucruri mari, dar imposibile - și asta ca să îi dea dreptate necredinciosului Mahomed. Căci, vezi Doamne, cine ar fi putut să îl iubească pe aproapele ca pe sine însuși și pe Dumnezeu din toată inima sa? Cine s-ar fi putut ruga pentru cei care îl prigonesc și îi vor răul? Cine își poate iubi vrăjmașii și celelalte? De aceea l-ar fi trimis Dumnezeu pe Mahomed și Coranul, pentru ca oamenilor să

ἄνθρωποι τὸν νόμον πρὸς τὴν αὐτῶν σωτηρίαν.

Εἴπερ γοῦν οὐκ ἀνεφαίνετο ὁ Χριστὸς Θεὸς καὶ Θεοῦ Υἱός, ἀλλ' οὕτως ἁπλῶς ἄνθρωπος ὡς ὁ Μωϋσῆς, ἐδεόμεθα ἄν τινων ἀποδείξεων εἰς τὴν τῆς ἀληθείας φανέρωσιν. Ἐπεὶ δὲ Θεὸς ἀληθὴς τρανῶς ἀναφαίνεται, περισσὸν ἥγημαι δοῦναι ὅλως ἀπολογίαν περὶ τούτου. Ὡς γὰρ Θεὸς καὶ ποιητὴς οἶδε τὴν τοῦ ποιήματος αὐτοῦ δύναμιν.

Ἀλλ' ὅμως ἴδωμεν καὶ ἐκ τῶν τοῦ Μωάμεθ λόγων τὸ ἄτοπον. Αὐτός ἐστιν ὁ μαρτυρῶν καὶ λέγων, ὅτι ὁ Χριστὸς λόγος Θεοῦ ἐστι καὶ ψυχὴ Θεοῦ ἐστι καὶ πνεῦμα Θεοῦ. Καί, εἰ λόγος Θεοῦ ἐστι, πῶς παραλόγως ὁ τὰ πάντα εἰδὼς ἐποίησεν; Ὁ γὰρ τοῦ Θεοῦ Λόγος οὐκ ἄν ποτέ τι ἀγνοῶν εὑρίσκηται. Οὔτε γὰρ ὡς Υἱὸς τοῦ Θεοῦ ἐστιν ἐλάττων αὐτοῦ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς οὔτε ὡς Λόγος αὐτοῦ. Καί, εἰ ψυχὴ Θεοῦ καὶ πνεῦμα Θεοῦ ἐστι, πῶς εἴς τε τὰς ψυχὰς καὶ τὰ πνεύματα τῶν ἀνθρώπων βάρος ἐνέθηκε μὴ δυνάμενα φέρειν αὐτό;

Ἔτι ὁ αὐτός φησι πρὸς τοὺς αὐτῷ ἀκολουθοῦντας, ὅτι οὐδέν εἰσιν, εἰ μὴ πληρώσαιεν τόν τε Μωσαϊκὸν νόμον, τὸ Εὐαγγέλιον καὶ τὸ Κοράν. Καί, εἰ μὲν βαρέα καὶ δυσβάστακτα διδάσκει τὸ Εὐαγγέλιον, πῶς ὁ διδάσκαλος ὑμῶν οὕτω παραγγέλλει ὑμῖν, ὡς "Εἰ μὴ πληρώσετε τόν τε παλαιὸν νόμον καὶ τὸ Εὐαγγέλιον, οὐδέν

le fie mai ușor să împlinească legea pentru a se mântui.

Dacă Hristos nu ar fi venit ca Dumnezeu și ca Fiu al lui Dumnezeu, ci pur și simplu ca om, așa cum venise Moise, atunci am fi avut nevoie de argumente pentru arătarea adevărului. Dar pentru că s-a arătat în mod clar Dumnezeu adevărat, inutil dăm explicații pentru aceasta. Căci fiind Dumnezeu și Creator, știe prea bine cât poate duce creatura pe care a făurit-o.

Dar cel mai bine putem dovedi absurditatea învățăturii lui Mahomed chiar prin spusele sale. El însuși mărturisește și explică că Hristos este Cuvântul lui Dumnezeu, sufletul lui Dumnezeu și duhul Său. Și dacă este cuvântul lui Dumnezeu, de ce greșește El, care este neștiind? Cuvântul (și gândirea) lui Dumnezeu nu se poate să se arate ca ceva neștiutor. Căci nici în postura de Fiu, nici în cea de Cuvânt al lui Dumnezeu nu este mai mic decât Tatăl Său. Și dacă este sufletul și duhul lui Dumnezeu, atunci de ce pentru sufletele și duhurile oamenilor ar fi pus o povară atât de grea, pe care aceștia să nu o poată duce?

Mai mult decât atât, le-a spus ucenicilor săi că nu sunt vrednici de nimic atâta timp cât nu îndeplinesc legea mozaică, care stă la baza Evangheliilor și a Coranului. Dar dacă Evangheliile sunt greu de îndeplinit, atunci de ce vă spune învățătorul vostru, Mahomed: "Daca nu împliniți vechiul Testament și Evangheliile, atunci nu e nimic bun

ἐστι”, τουτέστιν οὐδεμία ὠφέλειά ἐστιν “ἐν ὑμῖν”; Εἰ δὲ τέλειόν ἐστι τὸ Εὐαγγέλιον, ὥσπερ καὶ ἔστι, ματαίως ἄρα δικαιοῦται τὸ Κοράν, ὅτι συγκαταβάσεως χάριν ἐδόθη, καὶ ἀληθῶς καταψεύδεσθε τοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦ Εὐαγγελίου. Πῶς γὰρ δύναται τὸ Εὐαγγέλιον τέλειον εἶναι δεόμενον διορθώσεως;

Ἔτι, εἰ ὁ Γαβριὴλ ἀνελάβετο αὐτὸν ἐπὶ τοῦ ὤμου αὐτοῦ, τίς χρεία ζώου, ἵνα ἀπὸ τοῦ Μακκὲ διακομίσῃ αὐτὸν ἕως Ἱερουσαλήμ; Ἔτι, τίς μετρήσας τὸ τῆς ὁδοῦ μῆκος τὸ ἀπὸ τοῦ πρώτου οὐρανοῦ μέχρι καὶ τοῦ δευτέρου καὶ εὑρὼν αὐτὸ πεντακοσίων ἐτῶν διάστημα ἀνήγγειλε τῷ Μαχούμετ; Ἔτι, εἰ μὲν διὰ βημάτων ποδὸς ἐμετρήθη τουτὶ τὸ διάστημα, πῶς περιεπάτησε σῶμα πάχος ἔχον τὰ ὑπεράνω τῶν οὐρανῶν, ὡς αὐτὸς τερατεύεται; Εἰ δὲ τοῦτο μὲν ἀδύνατον, ἄγγελοι δὲ ἢ ψυχαὶ ἀνθρώπων ἀνέρχονται, πῶς τὰ ἀσώματα σωματικῷ βήματι μετροῦσι τὰ ὑπὲρ τὸν οὐρανόν, ἅτινα ἐν ἐλαχίστῳ χρόνῳ δύνανται διελθεῖν τὰ ὑπὸ τὸν οὐρανόν, ἀέρα λέγω καὶ αἰθέρα καὶ τὰ τούτοις ὅμοια; Ἔτι, πῶς εἰς μὲν τὴν ἀνάβασιν ἐδεήθη ἀγγέλων, ὥστε ἀναβιβάσαι αὐτὸν εἰς τοὺς οὐρανούς, ἐν δὲ τῇ καταβάσει οὐδαμῶς, ἀλλὰ μόνου τοῦ ζώου τοῦ Ἐλπαράκ, ἵνα καὶ πάλιν αὐτὸν εἰς τὸ Μεκκὲ διασώσηται;

în voi” (vezi Surele 5,68). Dar dacă Evangheliile sunt desăvârșite, așa cum și sunt, atunci este inutil să se mai justifice existența Coranului prin explicația că ar fi fost dat pentru a facilita învățăturile cuprinse în acestea, și voi (cei care îl urmați pe Mahomed) nu faceți decât să denigrați Sfânta Scriptură și pe Hristos. Căci cum puteți numi Evangheliile desăvârșite, dacă spuneți că au nevoie de îmbunătățiri?

Și mai mult decât atât: dacă Gabriel l-a purtat pe umeri, atunci de ce a mai fost nevoie de un animal care să îl ducă de la Mecca la Ierusalim? Și cine a măsurat distanța de la primul, la al doilea cer ca să afle că este de cinci sute de ani, așa cum pretinde Mahomed? Și dacă această distanță a fost măsurată cu piciorul, cum ar fi putut trupul omenesc, care are greutate, să zboare prin ceruri, așa cum descrie acesta într-o manieră atât de naivă? Dacă acest lucru este imposibil, și dacă doar îngerii și sufletele pot trece prin ceruri, atunci de ce măsoară aceste creaturi imateriale distanțele din ceruri cu pași omenești, când ele pot parcurge foarte repede aceste distanțe, adică aerul, eterul și altele asemenea? Și de ce a avut nevoie de un înger care să îl poarte în ceruri, dar de coborât a coborât singur și nu a mai avut nevoie decât de Emparak ca să se întoarcă cu bine la Mecca?

Καὶ τίς οὕτω παράφρων ὁ μὴ τῶν τοιούτων κατεγνωκώς; Διά τοι τοῦτο παντελῶς κωλύουσι οἱ ἐκείνου ἀκόλουθοι μετά τινων διαλέγεσθαι τὸν ἔλεγχον δειλιῶντες· οὐδὲ γὰρ ἀγνοοῦντές εἰσι τὴν τοῦ διδασκάλου αὐτῶν ματαιότητα. Ἀλλ' ὅμως κἀκεῖνοι ἀσύμφωνοι πρὸς ἀλλήλους ὑπάρχουσιν.

Cine poate fi atât de naiv încât să nu judece aceste povești? De aceea ucenicii lui interzic dialogul cu alți oameni, pentru că le este frică că vor fi respinși, pentru că știu doar cât de eronată le este nebunia învățătorului lor. Dar chiar și așa, tot se contrazic unii pe alții.

Οἱ μὲν γὰρ τῷ τοῦ θανάτου φόβῳ καὶ ἄκοντες ἕπονται· εἰ δ' ἴσως ἀφόβως καὶ ἐν ἐξουσίᾳ ἰδίᾳ ἐγένοντο, εὐθὺς Χριστιανοὶ ἐγένοντο ἄν. Οἱ δὲ τῇ πλάνῃ συναπαχθέντες ὡς βέβαια καὶ ἀληθῆ καὶ ὡμολογημένα ἔχουσι τὰ τοῦ Μωάμεθ ψεύδη καὶ τερατεύματα. Οἱ δὲ οὐ βούλονται ἀποστῆναι τῆς πατροπαραδότου πλάνης αὐτῶν αἰδοῖ τῶν γονέων, ἀλλ' ἐπ' ἐκείνοις τιθέασι τὴν αἰτίαν τῆς πρὸς τὸν Θεὸν ἀπολογίας.

Unii dintre ei urmează religia lui Mahomed împotriva voinței lor, pentru că le este frică de pedeapsa cu moartea; dacă nu le-ar fi frică și ar putea să se hotărască în libertate, ar alege imediat să devină creștini. Alții s-au lăsat amăgiți de această înșelătorie și consideră minciunile și fantasmagoriile lui Mahomed ca fiind adevărate. Altora le este frică să se desprindă de credința greșită a părinților lor din respect pentru străbuni și dau vina pe aceștia pentru a se justifica în fața lui Dumnezeu.

Οἱ δὲ διὰ τὸ ἄνετον καὶ ἐλεύθερον καὶ περὶ τὰς ἡδονὰς ἐνδόσιμον οὐ βούλονται ἀποστῆναι τῆς πλάνης, ἀλλὰ τὴν ἀκαθαρσίαν καὶ ματαίαν δίαιταν προαιροῦνται γινώσκοντες μέν, ὅτι οὐκ εἰσὶν ἀπὸ Θεοῦ τὰ λεγόμενα, λέγουσι δ' ὅμως ἄντικρυς, ὡς προείρηται· "Ὁδὸν ἐντολῶν σοῦ γνῶναι οὐ βούλομαι." Καὶ διὰ τοῦτο οὐδὲ παραχωροῦσιν ἀναγινώσκεσθαι τὴν θείαν Γραφὴν παρ' ἐκείνοις, ἵνα μὴ τὸ τοῦ διδασκάλου αὐτῶν ψεῦδος εἰς ἔλεγχον ἔλθῃ.

Alții nu vor să se lepede de credința greșită datorită lejerității, libertății și acceptanței plăcerilor, și preferă să aleagă păcatul și viața ușoară; știu că învățătura pe care o urmează nu vine de la Dumnezeu și cu toate astea, așa cum am spus și mai devreme: „calea poruncilor Tale nu vreau să o cunosc" (Iov 21, 14). De aceea refuză să citească Sfânta Scriptură, pentru a nu dezvălui înșelătoria învățăturii lor.

Ἐν γὰρ τῷ κεφαλαίῳ τοῦ Ἰωνᾶ οὕτω φησίν, ὅτι Κἂν ὁποῖός ποτε

Pentru că în capitolul „Iona" el spune: dacă cineva contrazice

φωραθῇ ἀντιλέγων τὸ Κορράν, θάνατος ἔσται ἡ τιμωρία, μηδὲ πιστεύειν ἕτερον πλὴν αὐτοῦ. Ἐν δὲ τῷ κεφαλαίῳ τῷ Ἀμρὰμ φησί· "Μὴ πιστεύσητε ἕτερον πλὴν τοῦ ἑπομένου τῷ ἡμετέρῳ νόμῳ", καίτοι γε τὸ Εὐαγγέλιον σωτηρίαν εἶναι λέγων καὶ ὁδηγίαν καὶ μηδὲν εἶναι τοῖς Σαρακηνοῖς μὴ πληρώσασι τὸ Εὐαγγέλιον καὶ τὸν νόμον.

Πάλιν δὲ ὁ αὐτὸς ὥσπερ ἐπιλαθόμενος τῶν ἑαυτοῦ λόγων ἐν τῷ αὐτῷ λόγῳ φησίν, ὅτι "Ἐμοὶ ὁ ἐμὸς νόμος καὶ ὑμῖν ὁ ὑμέτερος." "Ὑμεῖς ἐλεύθεροί ἐστε, ὧν ἐγὼ πράττω, κἀγώ, ὧν ὑμεῖς." Τοῦτο γοῦν ἴδιόν ἐστι τοῦ παρατετραμμένου καὶ πεπλανημένου νοός, τὸ μὴ μόνον μετὰ τοῦ καλοῦ τε καὶ ἀγαθοῦ ἀσύμφωνον τοῦτον εὑρίσκεσθαι, ἀλλὰ καὶ πρὸς ἑαυτὸν μηδέποτε συμφωνεῖν, ὥσπερ καὶ ὁ παρὼν οὑτοσὶ Μωάμεθ ἐν ὅλῳ τῷ αὐτοῦ συγγράμματι.

Τὰ δὲ τῶν Χριστιανῶν οὐχ οὕτως, ἀλλὰ πᾶσα ἡ θεία Γραφή, ἥ τε παλαιὰ ἥ τε νέα, μία ἑκάστη πρὸς αὐτὴν κατὰ πᾶσαν ἀκρίβειαν συμφωνεῖ καὶ αὖθις αἱ δύο ὁμοῦ κατὰ πάντα εὑρίσκονται τὰ αὐτὰ καὶ φρονοῦσαι καὶ λέγουσαι· καὶ εἰκότως. Ὁ γὰρ αὐτὸς Θεός ἐστιν ὁ ποιητὴς καὶ νομοδότης τῆς τε νέας καὶ παλαιᾶς.

Ἐγὼ δὲ τάχα ἂν μετὰ Ἡσαΐου καὶ Δαβὶδ τῶν προφητῶν εἶπον· "Ἵνα τί, Κύριε, ὁδὸς ἀσεβῶν εὐοδοῦται," καί, ὅτι "Ἐμοῦ παρὰ μικρὸν ἐσαλεύθησαν οἱ

Coranul, trebuie pedepsit cu moartea și nimeni nu are voie să creadă într-o altă învățătură (Sura 10, 95). În capitolul „Amran" spune: „Nu credeți în niciun altul, decât în cel care urmează credința noastră" (Sura 3, 28), deși tot el spune că Evangheliile sunt mântuirea și îndrumarea (Sura 3, 3 și Sura 5,46) și că sarazinii nu ar fi avut nevoie de nimic, decât să împlinească Evangheliile și Legea (Sura 5, 68).

După care tot el spune, de parcă și-ar fi uitat propriile cuvinte, în același context: „Eu am legea mea și voi o aveți pe a voastră" (Sura 109, 6) și „Voi nu aveți nicio vină pentru ceea ce fac eu; și eu nu am nicio vină pentru ceea ce faceți voi" (Sura 10, 41). Toate astea sunt semne clare ale unui spirit rătăcit, care nu numai că este în dezacord cu tot ceea ce este bun și frumos, dar nici măcar nu este consecvent în ceea ce susține. Așa se dovedește acest Mahomed în toate scrierile sale.

În comparație cu acestea, scrierile creștine sunt diferite; atât Vechiul, cât și Noul Testament sunt în concordanță în ele însele și una cu alta, așa cum se arată, gândesc și spun același lucru. Și așa și trebuie. Pentru că Însuși Dumnezeu este creatorul și legiuitorul atât al Noului, cât și al Vechiului Testament.

Aș putea să zic la unison cu profeții Ieremia și David: „Cum se face Doamne că tocmai calea necredincioșilor sporește?" (Ieremia 12.1) și „Mie însă puțin mi-a fost

πόδες, παρ' ὀλίγον ἐξεχύθη τὰ διαβήματά μου, ὅτι ἐζήλωσα ἐπὶ τοῖς ἀνόμοις εἰρήνην ἁμαρτωλῶν θεωρῶν, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀνάνευσις ἐν τῷ θανάτῳ αὐτῶν καὶ στερέωμα ἐν τῇ μάστιγι αὐτῶν. Ἐν κόποις ἀνθρώπων οὐκ εἰσὶ καὶ μετὰ ἀνθρώπων οὐ μαστιγωθήσονται. Διὰ τοῦτο ἐκράτησεν αὐτοὺς ἡ ὑπερηφανία εἰς τέλος. Περιεβάλλοντο ἀδικίαν καὶ ἀσέβειαν ἑαυτῶν· ἐξελεύσεται ὡς ἐκ στέατος ἡ ἀδικία αὐτῶν, διήλθοσαν εἰς διάθεσιν καρδίας· διενοήθησαν καὶ ἐλάλησαν ἐν πονηρίᾳ, ἀδικίαν εἰς τὸ ὕψος ἐλάλησαν· ἔθεντο εἰς οὐρανὸν τὸ στόμα αὐτῶν, καὶ ἡ γλῶσσα αὐτῶν διῆλθεν ἐπὶ τῆς γῆς."

de nu mi-au alunecat picioarele, puțin mi-a fost că pașii nu mi s'au poticnit. Că i-am pizmuit pe cei fără de lege în timp ce vedeam pacea păcătoșilor, că anume la moartea lor nu sunt semne de durere și că ei nu șovăie atunci când sunt loviți; ei nu au parte de trudă așa cum au alți oameni și nici cu alți oameni fi-vor biciuiți. Iată de ce i-a stăpânit trufia până în sfârșit și de ce se înfășoară în nedreptatea și'n necredința lor. Nedreptatea li se scurge din grăsime, trecut-au spre poftele inimii. În răutate au gândit și au vorbit, nedreptatea și-au rostit-o cu înfumurare. Gura și-au pus-o împotriva cerului și limba lor cutreieră pământul." (Ps. 72, 2-9)

Ἀλλὰ σὺν τῷ θεοπάτορι Δαβὶδ καὶ αὐτὸς κεκράξομαι, ὅτι "Διὰ τὰς δολιότητας αὐτῶν ἔθου αὐτοῖς κακά, Κύριε, κατέβαλες αὐτοὺς ἐν τῷ ἐπαρθῆναι. Πῶς ἐγένοντο εἰς ἐρήμωσιν ἐξάπινα; Ἐξέλιπον, ἀπώλοντο διὰ τὴν ἀνομίαν αὐτῶν. Ὡσεὶ ἐνύπνιον ἐξεγειρομένου, Κύριε, ἐν τῇ πόλει σου τὴν εἰκόνα αὐτῶν ἐξουδενώσεις."

Dar cu dumnezeiescul părinte David, voi striga și eu: „Într'adevăr, pentru faptele lor viclene Tu i-ai lovit cu rău: când ei se înălțau, Tu i-ai doborât. Cât de repede li s'a făcut pustiul! De'ndată s'au stins, pierit-au din pricina nelegiuirii lor. Ca un vis al celui ce se trezește, Doamne, în cetatea Ta chipul lor de nimic îl vei face." (Ps. 72, 18-20)

(2) Ἔτι ἐν τῷ κεφαλαίῳ <Δαίμονες> λέγει ὁ Μωάμεθ, ὅτι οἱ δαίμονες σωθῆναι μέλλουσιν, Ὠριγένει αἱρετικῷ ἀκολουθῶν. Καὶ ἔτι μὲν ἐν ἑτέρῳ τόπῳ φησὶν ὁ αὐτός, ὅτι πολλοὶ τῶν δαιμόνων ἀκούσαντες τὸ τοῦ Μαχούμετ Κορὰν ἀναγινωσκόμενον ἐπῄνεσαν καὶ ἐθαύμασαν καὶ πιστεύσαντες αὐτῷ ἐσώθησαν. Ἀλλὰ νῦν οὐχ οὕτως, ἀλλὰ καθολικῶς λέγει

(2) În capitolul „Demonii" spune Mahomed că demonii vor fi mântuiți (Sura 72, 1 ș.u.), urmând ereticului Origen. Mai departe spune același, într-un alt loc, că mulți dintre demoni auzind citindu-se Coranul lui Mahomed l-au lăudat, l-au admirat, și crezând în el au fost mântuiți. Dar nu specifică cum, ci vorbește în general și susține doar că demonii vor fi mântuiți. Dacă doar unul poate fi mântuit, atunci

καὶ ἀποφαίνεται, ὅτι σωθῆναι μέλλουσιν οἱ δαίμονες. Εἴπερ γοῦν δύναται σωθῆναι εἷς καὶ μόνος ἐκ τοῦ τάγματος αὐτῶν, δύνανται σωθῆναι καὶ πάντες. Ἀλλ', ὥσπερ πάντοτε αὐτὸς ἑαυτῷ ἐναντιοῦται, οὕτω καὶ κατὰ τὸ παρόν. Αὐτὸς καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ κατὰ πάντα λέγουσι τὸ Εὐαγγέλιον τέλειον καὶ ἅγιον καὶ σωτήριον ὡς τοῦ Χριστοῦ λόγους· νῦν δ', ὡς καὶ πολλάκις, ἐναντία τούτῳ καθόλου λέγουσιν.

toți pot fi mântuiți. Dar ca și în alte părți, și aici se contrazice pe sine. El și ucenicii lui susțin că Evangheliile sunt desăvârșite, sfinte și mântuitoare; la fel ca și cuvintele lui Hristos. Și cu toate astea, ca de multe ori, aici Îl contrazice total pe Hristos.

Ὁ γὰρ Χριστὸς οὕτως εἴρηκε πρὸς τοὺς τῆς γεέννης ἀξίους· "Πορεύεσθε ἀπ' ἐμοῦ, οἱ κατηραμένοι, εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον τὸ ἡτοιμασμένον τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ." Τοῦτο τοίνυν εἰπὼν οὐδένα τῶν δαιμόνων ἀφῆκεν ἐκτὸς τῆς κολάσεως· καὶ εἰκότως.

Pentru că Hristos le-a spus celor care au meritat să meargă în iad: „Duceți-vă de la Mine, blestemaților, în focul cel veșnic care a fost pregătit diavolului și îngerilor lui!" (Mt. 25, 41). Așa că aceste cuvinte dovedesc că niciun demon nu va rămâne nepedepsit; și pe bună dreptate.

Ὁ γὰρ σεσωσμένος ἢ σὺν τῇ μετανοίᾳ τὸ κατὰ δύναμιν καὶ αὐτὸς συμβάλλει διὰ πράξεως εἰς τὴν τῆς σωτηρίας ὁδόν. Ἐπὶ γὰρ τοῦ σώματος οὐ δύναται ἄνθρωπος ποιῆσαι τὸ κατὰ βούλησιν, ἤτοι τὸ μὴ ἐμπεσεῖν εἰς νόσον ἢ ἐμπεσὼν ἔχει ἐπ' ἐξουσίας ἐπανελθεῖν εἰς τὴν προτέραν ὑγίειαν. Ἐπὶ δὲ τῆς ψυχῆς οὐχ οὕτως· ἀλλὰ πᾶς τις ἄνθρωπος ἐπ' ἐξουσίας ἔχει, ἵνα μὴ ἁμάρτῃ, ὅπερ ἐστὶν ἀσθένεια ψυχῆς. Ἁμαρτὼν δὲ εἰς τὴν αὐτοῦ θέλησίν ἐστιν, ἵνα καὶ αὖθις ἀνακαλέσηται ἑαυτὸν καὶ μὴ μόνον εἰς τὴν προτέραν ὑγίειαν τῆς ψυχῆς ἐπανέλθοι, ἀλλὰ καὶ πολλῷ τῷ μέτρῳ ὑπερβῇ καὶ ἢ σὺν τῇ μετανοίᾳ, ὡς εἴρηται,

Căci cel mântuit pune împreună cu pocăința cea după putere și propriile fapte pentru înaintarea pe drumul mântuirii. Căci asupra trupului, omul nu poate face după cum voiește: sau să nu cadă în boală, sau în aceasta căzând nu este în stare să se reîntoarcă la sănătatea de mai înainte. Dar nu este la fel și cu sufletul; aici este în puterea fiecărui om să nu păcătuiască, ceea ce înseamnă boală a sufletului. Când păcătuiește, este în puterea voinței lui să își revină îndată și nu numai să se întoarcă la starea de dinainte de păcat, ci și să meargă și mai departe decât atât; deci, așa cum am mai spus, poate să se mântuiască fie prin fapte bune, fie prin pocăință.

ποιήσῃ καὶ ἔργα ἀξιόχρεα ἢ κατὰ δεύτερον, ὅ φασι, πλοῦν μόνον μετανοῶν εὑρίσκηται.

Καὶ ὁ πανάγαθος Θεός, ὁ διὰ τὴν σωτηρίαν τῶν ἀνθρώπων κλίνας τοὺς οὐρανοὺς καὶ κατελθὼν καὶ γεγονὼς ἄνθρωπος, ἐκχέει τὸ ἔλεος αὐτοῦ, ὅπερ ἐστὶ μεῖζον πάσης πράξεως ἀγγέλων τε καὶ ἀνθρώπων, καὶ ἀντὶ πασῶν ἀρετῶν τοῦτο λογίζεται· καὶ πρὸς ἑαυτὸν προσκαλεῖται αὐτοὺς καὶ φίλους αὐτοῦ καθίστησιν.

Ἐπὶ δὲ τοῦ διαβόλου ποῦ μετάνοια, ποῦ ταπείνωσις; Ἡ γὰρ μετάνοια ἐκ ταπεινώσεως γίνεται. Πρότερον γὰρ καταγινώσκει τις ἑαυτοῦ ὡς κακῶς πράξαντος, ἔπειτα μετανοεῖ, ἐφ' οἷς ἥμαρτεν. Ὁ δὲ διάβολος τοὐναντίον. Στέργει μὲν τὴν ἁμαρτίαν, ἣν ἥμαρτε, καὶ τὸ κατὰ δύναμιν πρόξενος καὶ συνεργὸς τῆς τῶν ἀνθρώπων ἀπωλείας εὑρίσκεται. Τίς γοῦν κοινωνία Θεῷ τε καὶ διαβόλῳ; Ἆρα ματαίως ἐλάλησεν ὁ Μωάμεθ εἰπών, ὅτι δύνανται σωθῆναι οἱ δαίμονες.

(3) Ἔτι ὁ αὐτὸς Μωάμεθ φησὶ περὶ τοῦ Κοράν, ὅτι οὐδεὶς τῶν ἀνθρώπων οὐδ' αὐτὸς ὁ Μωάμεθ γινώσκει τὴν τούτου ἐξήγησιν, ἀλλ' ἢ μόνος ὁ Θεός. Καί, εἰ τοῦτό ἐστιν ἀλήθεια, ποία ἐστὶν ἡ τοῦ Κορὰν ὠφέλεια; Ἴσως γὰρ οὕτως ἠδύνατο ὠφελῆσαι, εἴπερ ἐγίνωσκον τὰ παρὰ τοῦ Θεοῦ λεγόμενα. Ἐπεὶ δ' αὐτὸς ὁ Μωάμεθ μαρτυρῶν εὑρίσκεται, ὅτι οὐδεὶς τῶν ἀνθρώπων γινώσκει τὰ ἐν τῷ Κορὰν

Așa Atotbunul Dumnezeu, Care pentru mântuirea oamenilor a plecat cerurile și s-a făcut om, revarsă mila Sa. Și mila Sa este mai mare decât orice faptă a îngerilor și a oamenilor și este mai importantă decât orice virtute. Dumnezeu îi cheamă pe oameni la El și îi face prietenii Săi.

Dar la diavol unde se află pocăința, unde se află smerenia? Căci pocăința vine în urma smereniei. Mai întâi omul se osândește pe sine ca cel ce face răul, apoi se căiește pentru păcatul pe care l-a făcut. Demonul, însă, face totul pe dos. Se bucură de păcatul pe care l-a făcut, și se dovedește prin puterile pe care le are ca fiind cel care stârnește și împreună lucrează păcatul în om. Și atunci cum se poate găsi o părtășie între Dumnezeu și diavol? Și așa că Mahomed a spus nerozii când a susținut că și demonii se pot mântui.

(3) Mahomed mai spune despre Coran că niciun om, nici măcar el însuși, nu poate să îl interpreteze, ci doar Dumnezeu. Dar dacă așa este, atunci care este folosul Coranului? Poate că ar fi fost de folos dacă le-ar fi ajutat oamenilor să înțeleagă ce spune Dumnezeu. Dar când Mahomed însuși spune că oamenii nu pot înțelege ce este scris în Coran, atunci la ce mai este bun? La nimic! Și asta este dovada cea mai bună că acea lege nu este

λεγόμενα, τίς ἡ τούτου ὠφέλεια; Πάντως οὐδεμία. Καὶ τίς ἄλλη μείζων ἀπόδειξις, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀπὸ Θεοῦ ὁ παρὰ τοῦ Μωάμεθ δοθεὶς νόμος; Οὐ γὰρ δὴ ματαίως νομοδοτεῖ ὁ Θεός.

de la Dumnezeu. Căci Dumnezeu nu dă legi fără un rost.

Ἰδοὺ τοίνυν καταφανές ἐστι τὸ Κορὰν ὅτι οὐκ ἔστιν ἀπὸ Θεοῦ, ἀλλὰ καὶ ἀνάπλασμά ἐστι διανοίας αὐτοῦ κακοδαίμονος. Καὶ πρόδηλον ἐξ αὐτοῦ τοῦ Κοράν, ὅτι οὔτε τῇ παλαιᾷ Γραφῇ συμφωνεῖ οὔτε τῇ νέᾳ Διαθήκῃ, καίτοι γε ὁμολογοῦντος τοῦ Μωάμεθ, ὅτι ἅγιαι καὶ καλαί εἰσιν αἱ Γραφαί, καί, ὅτι οὐδέν εἰσιν οἱ ἐκείνου ἀκόλουθοι, εἰ μὴ πληρώσαιεν τόν τε νόμον καὶ τὸ Εὐαγγέλιον.

Așadar, vedeți că legea Coranului nu este de la Dumnezeu, ci este o închipuire a minții sale rătăcite. Și asta se vede și din Coran, care nu corespunde nici cu Vechiul, nici cu Noul Testament, deși Mahomed a spus că Scripturile sunt sfinte și bune și că ucenicii săi nu sunt demni de nimic, dacă nu împlinesc atât legea (veche), cât și Evanghelia.

Ἔτι, σχεδὸν διόλου αὐτὸς ἑαυτῷ ἐστιν ἀντιλέγων. Ἔτι, οὐδὲν θαῦμα ἐποίησεν εἰς πίστωσιν τῶν λεγομένων. Ἔτι, ὁμολογούμενα ψεύδη περιέχει, ὅπερ ἐστὶ τοῦ Θεοῦ ἀλλότριον πάντῃ. Ἔτι βίαιόν ἐστι καὶ καταλύει τὸ αὐτεξούσιον, ὅπερ οὐδέποτε ὁ Θεὸς ἀνέτρεψεν. Ἔτι, παντελῶς ἐστιν ἄτακτον, καὶ τὸ ἄτακτον μακράν ἐστι τοῦ Θεοῦ· οὐ γάρ ἐστιν ὁ Θεὸς ἀταξίας Θεός. Ἔτι πονηρὸν ἀναφαίνεται, καὶ πῶς ἀπὸ Θεοῦ τοῦ πάσης ἐπέκεινα εὐθύτητος καὶ ἁπλότητος; Ἔτι, πεπλασμένας καὶ τερατώδεις θεωρίας περιέχει· καὶ πῶς τοῦτο ἀπὸ Θεοῦ τοῦ ποιητοῦ καὶ δοτῆρος τῆς ἀληθείας;

Mai mult decât atât: Mahomed se contrazice pe sine în permanență. Nu a făcut nicio minune prin care să se adeverească cuvintele sale. Coranul conține minciuni dovedite, cu care Dumnezeu nu are nimic de-a face. Este agresiv și nu lasă loc liberului arbitru, de care Dumnezeu nu s-a atins niciodată. Este foarte haotic în ceea ce spune, dar haosul nu are nimic de-a face cu Dumnezeu, căci Dumnezeu nu este un Dumnezeu al neorânduielii. Se dovedește a fi rău, deci cum se poate numi al lui Dumnezeu, care este mai mare decât orice dreptate și demnitate? Are viziuni fictive și neplauzibile, care nu pot fi de la Dumnezeu, cel care este creatorul și dătătorul adevărului.

Τὸ δὲ πάντων τῶν κακῶν ἔσχατον καὶ πρῶτον, ὅτι παρὰ δαίμονος ἐξεδόθη τὸ τοιοῦτο

Dar primul și cel mai rău lucru dintre toate este că acest Coran condamnabil i-a fost dat de un demon,

Κοράν, κἂν καὶ τὸν Θεὸν διαβάλλοντες λέγωσιν, ὅτι ἀπὸ Θεοῦ ἐδόθη. Θαυμάζω γὰρ ἔγωγε καὶ λίαν ἐκπλήττομαι, πῶς τὸν Χριστὸν καὶ τὴν αὐτοῦ διδασκαλίαν ἀφέντες οἱ τάλανες ἠκολούθησαν τῷ Μωάμεθ.

deși, desconsiderându-l pe Dumnezeu, Mahomed susține ca El i l-ar fi dat. Sunt plin de mirare și trist peste măsură cum, lăsând ei sărmanii pe Hristos și învățătura Sa, au ales să îl urmeze pe Mahomed.

Αὐτὸς καὶ γὰρ ὁ τοῦ Μωάμεθ νόμος, τουτέστι τὸ Κοράν, αὐτὸ τοῦτό φησιν, ὅτι δι᾽ ἀγγέλου εὐηγγελίσθη τῇ μητρὶ τοῦ Ἰησοῦ καὶ διὰ Πνεύματος ἁγίου ἡγιάσθη καὶ τῇ δυνάμει τοῦ Θεοῦ συνελήφθη, ἀλλ᾽ οὐ φύσεως ἐνεργείᾳ, καὶ ἐκ Παρθένου ἁγιωτάτης καὶ ὑπὲρ πάσας ἄλλας γυναῖκας καθαρᾶς γεννηθῆναι.

Căci chiar și legea lui Mahomed, adică Coranul, spune că printr-un înger i s-a adus Maicii Domnului vestea bună că prin Sfântul Duh se va sfinți și prin puterea lui Dumnezeu va zămisli, și nu prin legea firii, și că El – Hristos – se va naște din cea mai sfântă și mai curată dintre fecioare.

Ἐν γὰρ τῷ κεφαλαίῳ τῷ Αἰνεσάν φησιν· “Ὦ ἑταιρεία τῆς βίβλου,” τουτέστιν οἱ πιστοί, “μὴ λέγετε περὶ τοῦ Θεοῦ πλὴν τῆς ἀληθείας, ὅτι ὁ Χριστὸς Ἰησοῦς υἱός ἐστι τῆς Μαρίας καὶ ἀπόστολος Θεοῦ καὶ Λόγος Θεοῦ, ὃν ἐν αὐτῇ ἔθηκε διὰ τοῦ Πνεύματος τοῦ ἁγίου.” Ἰδοὺ γοῦν Θεὸν ὀνομάσας καὶ Λόγον Θεοῦ καὶ Πνεῦμα ἅγιον, τὴν τρισυπόστατον Τριάδα, ὁ ἄθλιος οὐκ ἤνοιξε τοὺς τῆς ψυχῆς ὀφθαλμοὺς ἰδεῖν τὸ φῶς τῆς Τριάδος· καὶ εἰκότως.

Pentru că în capitolul „Ainesan”, spune: „Voi, oameni ai Cărții” – care se traduce prin: voi, credincioșilor – „spuneți numai adevărul despre Dumnezeu! Căci Iisus Hristos este fiul Mariei și Trimisul lui Dumnezeu și Cuvântul lui Dumnezeu, care i-a fost dat prin Duhul Sfânt” (Sura 4, 171). Deci, deși îi numește pe Dumnezeu, pe Cuvântul lui Dumnezeu și pe Sfântul Duh, cele trei Persoane ale Treimii, nefericitul acesta tot nu a fost în stare să își deschidă ochii sufletului și să vadă lumina Trinității. Și asta dintr-un bun motiv.

Ὥσπερ γὰρ τὰ ἐν τῇ κοιλίᾳ τῆς μητρὸς εὑρισκόμενα πρὸ τῆς γεννήσεως αὐτῶν ζωὴν μὲν ἔχουσιν, ἀνωφελῆ δὲ καὶ ἀνόητον καὶ ψυχὴν μὴ διακρῖναι δυναμένην τοῦ χείρονος τὸ κρεῖττον ἢ παρὰ καιρὸν γεννηθέντα οὐκ εἰσὶν ἄνθρωποι, ἀλλ᾽ ἐκτρώματα καὶ ἀμβλώματα, οὕτω καὶ πᾶς

Pentru că așa cum fetușii din pântecul mamei trăiesc înainte de a se naște, dar viața lor este inutilă și fără sens, și au un spirit care nu poate discerne între bine și rău, sau așa cum cei născuți mai devreme de termen nu sunt oameni, ci avortoni născuți timpuriu, la fel și un necredincios, care nu s-a născut din nou

ἀσεβὴς μὴ γεννηθεὶς δι᾽ ὕδατος καὶ Πνεύματος, τουτέστι διὰ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος, οὐ δύναται ἰδεῖν τὸ οὐράνιον φῶς καὶ τὴν τῆς ἀληθείας ἐπίγνωσιν.

Καὶ διὰ τοῦτο μύσας τοὺς τῆς ψυχῆς αὐτοῦ ὀφθαλμοὺς ὁ μάταιος σκοτεινὸς ἐναπελείφθη ὡς ὁ πατὴρ αὐτοῦ ὁ διάβολος. Περὶ γὰρ τοῦ ἁγίου Πνεύματος συνεχῶς ἐν τῷ Κορρὰν μέμνηται. Φησὶ γὰρ ἐν τῷ κεφαλαίῳ τῷ Ἐμπιᾶ ὡς ἐκ προσώπου τοῦ Θεοῦ, ὅτι "Περὶ τῆς Μαρίας ἐνεφυσήσαμεν εἰς αὐτὴν ἐκ τοῦ Πνεύματος τοῦ ἁγίου". Καὶ πάντως οὐ δύναται εἰπεῖν, ὅτι περὶ ἀγγέλου εἶπε τοῦτο ὁ Θεός.

Καὶ περὶ μὲν τοῦ Χριστοῦ τοιαῦτα, περὶ δὲ τοῦ Μωάμεθ οὐδὲν τοιοῦτόν φησιν, ἀλλ᾽, ὅτι ἦν ὀρφανὸς καὶ πλανήτης ὑπὸ Θεοῦ συναχθείς. Ἔτι τὸν Χριστὸν Λόγον Θεοῦ ὀνομάζει, ὡς εἴρηται, καὶ ψυχὴν Θεοῦ καὶ προφήτην πάντων τῶν προφητῶν μέγιστον, τὸν δὲ Μαχούμετ οὕτω μόνον προφήτην ἁπλῶς.

Ἔτι τὸν Χριστὸν ἐκ τοῦ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ ὁμολογοῦσιν εἶναι τοῦ ἔχοντος τὰς ἐπαγγελίας. Ὁ δὲ Μωάμεθ ἐκ τοῦ Ἰσμαήλ ἐστιν, ὅστις ἐξεβλήθη μετὰ τῆς μητρὸς αὐτοῦ τῆς παιδίσκης Ἄγαρ ἐκ τοῦ οἴκου τοῦ Ἀβραάμ.

Ἔτι ὁ Χριστὸς οὐδέποτε ἐποίησεν ἁμαρτίαν· Λόγος γὰρ Θεοῦ καὶ πνεῦμα Θεοῦ οὐ δύναται πλανηθῆναι. Ὁ δὲ Μαχούμετ εἰδωλολάτρης ἐγένετο καὶ φονεὺς καὶ ἅρπαξ καὶ ἀσελγής,

prin apă și prin Duhul Sfânt – adică prin sfântul botez – nu poate vedea lumina cerească și nu poate să recunoască Adevărul.

De aceea nefericitul acesta și-a închis ochii sufletului și a rămas în întuneric, asemenea părintelui său, diavolul. Despre Sfântul Duh vorbește des în Coran. În capitolul „Empia" spune, ca din partea (insuflat) Domnului: „Și asupra Mariei am suflat Duhul Sfânt"(Sura 66, 12). Deci nu poate să argumenteze că aici ar fost vorba despre un înger și nu despre Duhul Sfânt.

Astfel de lucruri spune despre Hristos, dar nu și despre sine însuși. Despre sine spune că era orfan și fără căpătâi, și că Dumnezeu s-ar fi îngrijit de el. Pe Hristos îl numește Cuvântul lui Dumnezeu, Sufletul lui Dumnezeu și cel mai mare dintre profeți, iar despre sine spune că este doar un profet.

Mai spune și că Hristos se trage din Avram, Isaac și Iacob, cel prin care s-a promis mântuirea. Mahomed însă se trăgea din Ismael, cel care împreună cu mama sa, Hagar, a fost alungat din casa lui Avram.

Mai spune și că Hristos nu a păcătuit niciodată, pentru că Duhul și Cuvântul Domnului nu pot păcătui. Dar Mahomed s-a închinat idolilor, a fost un criminal, un hoț, un necredincios care s-a mai făcut

καὶ πολλοῖς ἑτέροις ἁμαρτήμασιν ἔνοχος ἐγένετο, ἐφ' οἷς ὁ Θεός, ὥς φασιν, αὐτὸν συνεπάθησεν.

Ἔτι ὁ Χριστὸς φρικτὰ καὶ ἐξαίσια πεποίηκε θαύματα, ὡς καὶ ἐν τῷ κεφαλαίῳ τῷ Ἑλμαιδᾶ μεμαρτύρηται, ὅτι ὁ Χριστὸς τυφλοὺς ἐφώτισε, λεπροὺς ἐκαθάρισε, νεκροὺς ἀνέστησε καὶ ἄλλα εἰργάσατο. Ὁ δὲ Μωάμεθ οὐδὲν θαῦμα πεποίηκε κατὰ τὸ Κορὰν ἀλλ' ἢ μόνον τὸ τῆς σελήνης, ὅπερ ἐστὶ ψεῦδος ἄντικρυς, καὶ ἕτερά τινα αἰσχρά, ἅπερ καὶ παρεσιωπήθησαν καὶ τῇ σιγῇ παρεδόθησαν διὰ τὸ δύσφημον.

Ἔτι κατὰ μὲν τὸ Εὐαγγέλιον καὶ αὐτὴν τὴν ἀλήθειαν ὁ Χριστὸς ἐσταύρωται καὶ τέθνηκε καὶ ἐτάφη καὶ ἀνέστη καὶ ἀνελήφθη καὶ ἐν δεξιᾷ τοῦ Πατρὸς κάθηται. Κατὰ δὲ τὸ Κορὰν ὡς δῆθεν τιμῶντες αὐτὸν λέγουσιν, ὅτι οὐκ ἀπέθανεν, ἀνελήφθη δ' ὅμως. Καὶ ἰδού, ὅσον ἀπὸ τῆς τοῦ Εὐαγγελίου ἀληθείας καὶ ἀπὸ τῆς τοῦ Μωάμεθ ψευδολογίας ὁ Χριστὸς ζῶν ἀναφαίνεται καὶ ὁμολογεῖται.

Ὁ δὲ Μαχούμετ ούτοσί, ὡς πάντες οἱ τὰ ἐκείνου φρονοῦντες ὁμολογοῦσιν, ὅτι ἀπέθανε καὶ οὐκ ἀνέστη. Τοίνυν διὰ ταῦτα πάντα τὸν Χριστὸν ἔδει προσκυνεῖν καὶ μὴ τῷ Μωάμεθ ἀκολουθεῖν. Πῶς γὰρ ἔδει πιστευθῆναι τὰ τοῦ Θεοῦ λόγια ἀνθρώπῳ ὁμοίῳ κατὰ πάντα τῷ δαίμονι; Καί, εἰ βούλει, παραβάλλωμεν ἀμφοτέρους καὶ γνωσόμεθα τὰ τούτων ἰδιώματα.

vinovat și de multe alte greșeli, pentru care Dumnezeu, spune el, îl compătimea.

Mai spune și că Hristos a făcut minuni nemaivăzute și nemaipomenite; așa se vede din capitolul „Elmada", unde povestește cum Hristos pe orbi i-a luminat, cum a vindecat leproșii, cum a înviat morții și alte minuni pe care le-a făcut (Sura 5, 110). Dar potrivit Coranului, Mahomed nu a făcut nicio minune, în afară de minunea lunii, care evident că este o minciună, și alte câteva lucruri rușinoase, care din cauza necuviinței lor nu merită să fie pomenite.

Mai spune și că potrivit Evangheliilor, Hristos a fost răstignit, îngropat, a înviat și s-a înălțat la Ceruri, unde stă de-a dreapta Tatălui. Dar potrivit Coranului, spun ei, chipurile ca să îi arate respect, Hristos nu a murit, ci doar s-a suit la Ceruri. Așa că și din adevărul Evangheliilor și din minciunile lui Mahomed, Hristos este totuși dovedit și mărturisit ca fiind viu!

Dar acest Mahomed, așa cum recunosc toți cei care cred în el, a murit și nu a mai înviat. Ceea ce înseamnă că ar trebui să se închine lui Hristos și nu să urmeze lui Mahomed. Pentru că de ce s-ar încredința cuvintele lui Dumnezeu unui om care se aseamănă diavolului? Dacă vreți, îi comparăm pe cei doi și le scoatem în evidență însușirile!

Ὁ διάβολος ἐπηρμένος καὶ ἀλαζών, ὁ Μαχούμετ ἐπηρμένος καὶ ἀλαζών. Τίς γὰρ μείζων τοῦ Μωάμεθ, ὃς ὑπεραναβὰς τοὺς οὐρανούς, ὡς αὐτὸς ὑπὲρ αὐτοῦ εἴρηκε, καὶ αὐτὰς τὰς ἀγγελικὰς πάσας δυνάμεις τῷ Θεῷ προσωμίλει καὶ μεσίτης τῶν ἐπταικότων ἀγγέλων ἐγένετο, ἀλλὰ καὶ παντὸς τοῦ κόσμου προστάτης;

Diavolul este arogant și mincinos, Mahomed este arogant și mincinos. Căci cine este mai mare decât Mahomed, care a urcat până la Ceruri, după cum pretinde, trecând peste toți îngerii, care a vorbit cu Dumnezeu și care se prezintă ca fiind mijlocitorul demonilor, dar și apărătorul oamenilor?

Ὁ διάβολος ἀνθρωποκτόνος ἐστί, καὶ ὁ Μωάμεθ τοὺς μὴ πειθομένους τοῖς δόγμασιν αὐτοῦ θανάτῳ κατεδίκασεν. Ὁ διάβολος ἀπατεών ἐστι καὶ ὁ Μωάμεθ τὰς ἡδονὰς ἐνδοὺς καὶ ὥσπερ τι δέλεαρ ἐν ἀγκίστρῳ ἐνθεὶς τοὺς ἀνοήτους πρὸς ἑαυτὸν ἐφελκύσατο. Ὁ διάβολος ψεύστης ἐστίν, ἀλλ᾽ οὐ τοσοῦτον ὡς ὁ Μωάμεθ, καθὼς καὶ ἐν ὅλῳ τῷ Κορὰν τρανῶς ἀναφαίνεται.

Diavolul este un ucigaș de oameni; Mahomed îi condamnă la moarte pe cei care nu cred în legea lui. Diavolul este un impostor; Mahomed a lăsat frâu liber plăcerilor pe care ca pe o momeală în undiță punând-le i-a atras la el pe cei fără minte. Diavolul este mincinos, dar nu la fel de mincinos ca Mahomed, după cum o dovedește Coranul.

Ὁ διάβολος ὕπουλός ἐστι, καὶ τίς ἄλλος ὡς ὁ Μωάμεθ ταπείνωσιν ὑποκριθεὶς τὴν ὑψηλοφροσύνην ἠσπάσατο; Ὁ διάβολος σύμβουλός ἐστι τῶν ἀπηγορευμένων, καὶ ὑπὲρ πάντας ὁ Μωάμεθ. Οὐδὲν γὰρ ὑγιές, οὐδὲν ὠφέλιμον, οὐδὲν Θεῷ δεκτόν, ἀλλὰ τὰ πάντα κατὰ τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ θείου νόμου ἐδίδαξεν.

Diavolul este perfid; niciunul nu s-a pretins a fi mai smerit decât Mahomed, care însă a apreciat aroganța. Diavolul dă sfaturi despre tot ceea ce este interzis; dar Mahomed îl întrece și în asta. Nimic din ceea ce i-a învățat pe alții nu are sens, nu este de folos, nu este pe placul lui Dumnezeu, ci se întoarce împotriva lui Dumnezeu și a legii Acestuia.

Ὁ διάβολος ἄθεος, καὶ κατὰ πάντα ὅμοιος αὐτῷ ὁ τῆς ἀπωλείας υἱὸς ὁ Μαχούμετ. Θεὸν γὰρ προσκυνεῖ καὶ κηρύττει ὁλόσφαιρον καὶ ψυχρότατον, Θεὸν προσκυνεῖ τὸν μήτε γεννηθέντα μήτε γεννήσαντα μὴ νοήσας ὁ δείλαιος, ὅτι σῶμα

Diavolul este fără Dumnezeu; și asemenea lui, și Mahomed este un fiu al pierzării. Și asta pentru că se închină unui Dumnezeu rece, pe care îl descrie în formă rotundă. Se închină unui Dumnezeu care nici nu e nici născut, nici nenăscut. Dar spunând acestea, sărmanul nu își

προσκυνεῖ καὶ οὐ Θεόν. Ἡ γὰρ σφαῖρα εἶδος σώματός ἐστι καὶ ἡ ψύξις ποιότης σώματος. Τὸ δὲ Θεὸν τὸν μήτε γεννήσαντα μήτε γεννηθέντα οὔτε σῶμα προσκυνεῖ οὔτε Θεὸν ἀσώματον καὶ ἀληθῆ, ἀλλὰ Θεὸν προσκυνεῖ, ὃν ὄνειροι τῶν ἀσεβῶν διαπλάττουσι. Γελοῖον γὰρ πάντως ἐστὶ δοξάζειν τινὰ ἥλιον μὴ ἔχοντα φῶς καὶ πηγὴν ἄνευ ὕδατος καὶ νοῦν λόγον μὴ ἔχοντα, ὡς ἀπόλοιτο ὁ τοιοῦτος Θεός.

Ὁ δὲ παρ' ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν Θεὸς εἷς ἐστιν, ὁ πρὸ πάντων καὶ ἐπὶ πάντων καὶ ἐν πᾶσι καὶ ὑπὲρ τὸ πᾶν, ἐν Πατρὶ καὶ Υἱῷ καὶ ἁγίῳ Πνεύματι πιστευόμενός τε καὶ προσκυνούμενος, μονὰς ἐν Τριάδι καὶ Τριὰς ἐν μονάδι ἀσυγχύτως ἑνουμένη καὶ ἀμερίστως διαιρουμένη, μονὰς ἡ αὐτὴ καὶ Τριὰς παντοδύναμος. Πατὴρ ἄναρχος, οὐ μόνον ὡς ἄχρονος, ἀλλὰ καὶ ὡς κατὰ πάντα τρόπον ἀναίτιος, μόνος αἰτία καὶ ῥίζα καὶ πηγὴ τῆς ἐν Υἱῷ καὶ ἁγίῳ Πνεύματι θεωρουμένης θεότητος, ὃς ἵλεως γένοιτο ἡμῖν καὶ πᾶσι Χριστιανοῖς ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως πρεσβείαις τῆς ὑπερευλογημένης δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας καὶ πάντων τῶν ἁγίων. Ἀμήν.

dă seama că se închină unui trup și nu unui Dumnezeu. Pentru că rotunjimea și răceala sunt calități ale corpului material. Prin Dumnezeul lui, care nu este nici născut, nici nenăscut, nu se închină nici unui trup, dar nici unui Dumnezeu imaterial și adevărat, ci unui zeu care nu se poate naște decât în visele necredincioșilor. Pentru că este ridicol să îți imaginezi un soare care nu are lumină, sau un izvor fără apă, sau un spirit care nu poate vorbi sau gândi. Un astfel de Dumnezeu ar face mai bine dacă ar dispărea!

Dar Dumnezeul nostru al creștinilor este Unul cel care este mai înainte de toate, mai presus de toate, în toate și dincolo de toate, care este închinat și slăvit în Tatăl, în Fiul și în Duhul Sfânt, Unul în Treime și Treime în unire nedespărțit, neîmpărțit, neamestecat, neschimbat, aceeași Unime și Treime atotputernică. Tatăl, fără de început, nu doar veșnic, ci singurul care există necauzat, este cauza unică, principiul și izvorul Dumnezeirii contemplată în Fiul și Duhul Sfânt. Fie ca El să aibă milă de noi și de toți creștinii în Ziua Judecății prin mijlocirile preabinecuvântatei stăpânei noastre, de Dumnezeu Născătoarei și pururea Fecioarei Maria și ale tuturor sfinților! Amin.

Izvoare istorice bizantine privind activitatea culturală a femeilor din perioada Paleologilor

Daniela-Luminița Ivanovici

***Abstract*:** This paper analyses the cultural activity of women described by the byzantine sources during the times of the Palaiologos dinasty. We`ll identified historiographic chronicles, short chronicles, official documents, epistoles, monastic rules, monodies and inscriptions. The documents kept in monasteries (acts of donations, sales, deeds of conveyance, acts of establishments etc.) offer important informations about the literay of women from upper and middle classes and a picture of their daily life. These sources show that the cultural role of women in the byzantine world was realized by attending the literary circles of their times and sponsoring the literati, purchasing books and adorning churches and convents. The letters exchanged between Helena Palaiologina and Demetrios place Helena in a series of Palaiologan educated women who supported scholarly endeavors. John V`s wife helped her intellectual friends in various ways, including financial support and the organization of scholarly meetings. Unfortunately, most of these historical sources deals with the rich women and the middle and poor women are set aside. More, we don`t have a feminine writer, all this information is from the men`s perspective.
***Keywords*:** historiography, monastic rules, donation, literary patronage, literacy

Tipuri de surse. Cronici bizantine

Cele mai importante surse privind viața și activitățile culturale ale femeilor bizantine din perioada Paleologilor sunt de natură textuală: cronici, corespondențe, rânduieli monahale, texte hagiografice, poezie și registre monahale. Descoperiri din rândul disciplinelor istorice auxiliare ca sigilografia, numismatica, codicologia, arheologia,

arhitectura, istoria artelor oferă și ele informații valoroase, deși puține.

Mai multe cronici bizantine conțin informații privind cele mai importante figuri feminine din secolele XIII-XV. Lucrarea lui Gheorghe Akropolites, Chronike syngraphe[1], acoperă evenimente care au avut loc între 1203-1261. Învățat și politician, Akropolites a fost primul ministru (megas logothetes) și apropiat al împăratului Mihail al VIII-lea Paleologul. Lucrarea sa detaliază istoria Imperiului de la Niceea[2]

[1] Georgios Acropolites, *The history introduction, translation and commentary*, coll. *Oxford Studies in Byzantium*, trad. Ruth Macrides, Oxford University Press, Oxford, 2008.

[2] Imperiul de la Niceea a fost cel mai mare dintre cele trei state create de aristocrația bizantină după ocuparea Constantinopolului de către latini (1204), fiind fondat de familia Laskaris. Teodor I Lakaris a reușit să ocupe nord-vestul Anatoliei după înfrângerea regelui latin Balduin I de către regele bulgar Caloian. În decursul următorilor ani, mai multe alianțe s-au format sau au fost distruse datorită luptelor continue între Imperiul Latin, Bulgaria și Sultanatul de Iconium. În 1211, Teodor i-a înfrânt pe segiucizii din Iconium, care îl susțineau pe Alexios III Angelos. Au urmat însă o serie de înfrângeri în fața latinilor pe râul Rhindacus și pierderea Mysiei și a zonei de coastă a Mării Marmara în urma tratatului de la Nymphaeum. Teodor și-a consolidat pretențiile la tronul imperial prin numirea unui nou patriarh al Constantinopolului în Niceea. A murit în 1222 fiind urmat la conducere de ginerele său, Ioan al III-lea Ducas Vatatzes (1222-1254). Realizările din timpul domniei lui au constituit baza viitoarei recuceri a Constantinopolului din 1261. La sfârșitul domniei lui, imperiul de la Niceea anexase Tesalonicul și îi extinsese teritoriul în dauna Bulgariei și a Epirului. A extins de asemenea și controlul asupra Mării Egee prin anexarea insulei Rhodos și a recuperat toate teritoriile pierdute de predecesorul său. În același timp, s-a îngrijit de prosperitatea economică a Imperiului său și de dezvoltarea culturală. A murit în 1254, fiind urmat de fiul său, Teodor al II-lea Laskaris. A fost canonizat la o jumătate de secol după moarte, fiind socotit „părintele grecilor", „regele cel milostiv". Se spune că atunci când Constantinopolul a căzut sub otomani, o familie de creștini i-a ascuns moaștele într-o catacombă, transmițând secretul locației lor din generație în generație. De atunci, regele așteaptă eliberarea orașului. Teodor al II-lea Laskaris (1254-1258) i-a înfrânt pe bulgari (1255) și a anexat Durazzo și Servia. Favorizarea oficialilor ce proveneau din clasele de jos și nu a celor din aristocrație va

și restaurarea Imperiului Bizantin ca urmare a recuceririi Constantinopolului în 1261. Oferă și informații valoroase privind căsătoria și situația familială a Teodorei Palaiologina[3] și încoronarea ei de la Niceea. Informațiile din lucrarea lui sunt completate de scrierile altor autori cum este cronica[4] lui

---

duce la disensiuni care se vor încheia prin exilarea nobililor, între care s-a numărat și viitorul împărat Mihail al VIII-lea. Teodor a murit din pricina crizelor epileptice în 1258, lăsându-l ca regent al fiului său Ioan al IV-lea pe ministrul său Gheorghe Mouzalon. Mouzalon a fost însă ucis de nobilime din cauza susținerii vederilor politice ale defunctului împărat, iar Mihail al VIII-lea, liderul lor, a devenit regent și în 1259, co-împărat. După ce a cucerit Constantinopolul, l-a orbit pe Ioan al IV-lea și a rămas singurul împărat. Cf. Michael Angold, *A Byzantine government in exile : government and society under the Laskarids of Nicaea, 1204-1261*, Oxford University Press, London, 1975. Ashgate Publishing., Judith Herrin, *Identities and allegiances in the eastern Mediterranean after 1204*, Ashgate, Farnham ;;Burlington, 2011, pp. 69–81.

[3] Teodora Doukaina Komnene Palaiologina (1240-1303) a fost fiica lui Ioan Doukas și a Eudochiei Angelina. Bunicul pe linie paternă a fost Isaac Doukas Vatatzes, fratele mai mare al împăratului Ioan al III-lea Vatatzes. Bunicul matern a fost Ioan Komnenos Angelos, membru al fostei familii imperiale Angelos. Akropolites scrie că tatăl Teodorei a murit când ea era mică, iar mama în jurul anului 1250. Împăratul Ioan al III-lea a luat-o în grijă și, după cum spune cronicarul, „a iubit-o ca pe o fiică”. În 1253 i-a aranjat căsătoria cu Mihail Paleologul, care începuse să se ridice pe scara socială din cauza conexiunilor familiale și a abilităților militare. Cf. Donald Nicol, *The last centuries of Byzantium, 1261-1453*, Cambridge University Press, Cambridge ;;New York :, 1993, p. 35. Deno Geanakoplos, *Emperor Michael Palaeologus and the West, 1258-1282.*, Harvard University Press, Cambridge, 1959, p. 121.

[4] Σύνοψις Χρονικὴ (Synopsis Chronike sau Synopsis Sathas, numită după numele editorului ei, Constantin Sathas, care a publicat-o pentru prima dată în 1894, în colecția Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη) este o cronică redactată în a doua jumătate a secolului XIII, după recucerirea Constantinopolului, cu a cărei descriere se și încheie. Konstantinos Zafeiris, în teza sa de doctorat ce tratează sursele folosite de autorul cronicii, consideră că ea e constituită din două mari secțiuni: partea I (3-173), ce urmează formatul tipic al unei cronici bizantine, începe cu nararea evenimentelor de la crearea lumii până la încoronarea lui Alexios I Comnenul, începând cu Adam și patriarhii biblici și acoperind toată istoria Imperiului Roman și a conducătorilor lui; a doua parte (177-556)

Teodor Skoutariotes[5], mitropolitul Cizicului (1277-1282). Deși este mai mult compilator decât istoric, lucrarea sa oferă multe informații și confirmă evenimente descrise de alți autori. Un izvor valoros este și Cronica lui Efraim[6], scrisă în versuri

---

este o narațiune istorică extinsă ce descrie detaliat evenimentele ce au urmat ucrării pe tron a lui Alexios I Comnenul (1081), până la recucerirea Constantinopolului în 1261. Ca surse pentru această secțiune s-au folosit Istoriile lui Nichita Choniates și a lui Gheorghe Akropolites, la care autorul adaugă puține modificări și detalii. Cf. Konstantinos Zafeiris, „The "Synopsis Chronike» and its place in the Byzantine chronicle tradition: its sources (Creation - 1081 CE).", p. 1.

[5] S-a născut în jurul anului 1230 și a deținut mai multe funcții, atât administrative, cât și clericale. După ce a fost hirotonit diacon, a avut funcția de ὁ ἐπὶ τῶν δεήσεων (persoană responsabilă pentru primirea și rezolvarea petițiilor adresate împăratului; funcția pare a fi asemănătoare cu cea de magister memoriae din Imperiul Roman și este atestată pentru prima dată în secolul VII în Bizanț. Cf. A Kazhdan, *The Oxford dictionary of Byzantium.*, Oxford University Press, New York, 1991, p. 724.), iar în 1270 a fost numit δικαιοφύλαξ („păzitor al legilor" – titlu atestat pentru prima data la mijlocul secolului XI; deținătorii lui acopereau cazuri de natură bisericească în care trebuiau să combine cunoștințe de drept laic și canonic. La început, în această funcție erau numiți atât laici, cât și clerici, însă începând cu domnia lui Mihail al VIII-lea, au fost numiți doar clerici. Cf. Ruth Macrides, „From the Komnenoi to the Palaiologoi: imperial models in decline and exile", în: *New Constantines: the rhythm of imperial renewal in Byzantium, 4th-13th centuries : papers from the Twenty-sixth Spring Symposium of Byzantine Studies, St Andrews, March 1992*, Paul Magdalino (ed.), coll. *Publications (Society for the Promotion of Byzantine Studies* 2, Variorum. Ashgate Publishing Limited, Aldershot, 1994, p. 273.). în 1277 a fost trimis de către Mihail al VIII-lea ca ambasador la papă, iar la întoarcere a fost numit mitropolit al Cizicului, scaun pe care l-a ocupat până la depunerea sa din 1282, probabil din cauza vederilor pro-arsenite Cf. Georgius Acropolita, *George Akropolites: The history: introduction, translation and commentary*, coll. *Oxford Studies in Byzantium*, ediție de Ruth Macrides, Oxford University Press, Oxford, 2007, pp. 71–72.

[6] Autorul ei este Efraim de Ainos (despre care nu se cunosc date biografice) și s-a păstrat în doar două manuscrise, unul fiind copia celuilalt. Începutul cronicii lipsește, astfel că nu se cunoaște cu ce eveniment și-a început autorul scrierea. În forma dată, textul începe cu domnia lui Caligula, ceea ce duce la concluzia că Cronica a început fie cu Iulius Caesar, fie cu Octavian Augustus, ceea ce înseamnă o îndepărtare de canoanele

dodecasilabice, unde se relatează istoria Imperiului Roman Târziu și a Imperiului Bizantin din secolul I până în 1261.

O sursă care cuprinde relatarea evenimentelor petrecute după 1261, este corpusul de lucrări ale lui Gheorghe Pachymeres[7], membru al clerului patriarhal, care acoperă perioada 1260-1308. Pachymeres descrie domnia lui Mihail al VIII-lea

---

bizantine ale scrierii unei lucrări istorice, care începeau ori cu crearea lumii, ori cu nararea evenimentelor la care ultimul cronicar s-a oprit. Scrierea lui Efraim conține puternice accente anti-latine, relatarea lui încheindu-se cu intrarea biruitoare a lui Mihail al VIII-lea în Constantinopol. La sfârșitul cronicii apare o listă a patriarhilor constantinopolitani, începând de la Apostolul Andrei, până la patriarhul Isaac (1323-1332), adăugată de autor. Cf. Wolfram Hörandner et alii, *A companion to Byzantine poetry*, coll. *Brill's companions to the Byzantine world* 4, Brill, Leiden. Boston, 2019, pp. 524–525.

[7] S-a născut în 1242, în Niceea, după cum el însuși afirmă în Istoria sa. A sosit în Constantinopol în 1261 pentru a-și întregi educația. De-a lungul vieții a deținut mai multe funcții administrative în Patriarhie, printre care pe cea de πρωτέκδικος (funcție menționată pentru prima dată în a doua jumătate a seolului VII, era conferită unui cleric care prezida peste un ekdikeion, un tribunal compus din mai mulți preoți. Rolul șefului acestui tribunal este descris în sursele din secolul XII, cum e discursul adresat patriarhului Gheorghe Xiphilinos (1191-1198) ce spune că cel ce avea această funcție avea îndatorirea de „a pedepsi și condamna, cu compasiune și după cum legea Bisericii o cere, pe cei care și-au pătat mâinile cu sânge omenesc și care sunt în pericol de a fi reținuți pentru crimă", iar Mihail Choniates, într-un discurs către patriarhul Mihail al III-lea care odată a avut această funcție, spune: „ai vegheat asupra celor care, în fuga de cei ce îi vânau, s-au adăpostit în acest locaș bisericesc, și i-ai tratat cu toată grija, pansând ceea ce era rănit, și întărind ceea ce era slăbit, iar apoi eliberându-i pentru a trăi nevătămați". Cf. Ruth Macrides, „Killing, Asylum, and the Law in Byzantium", în: *Speculum*, 63, 3 (1988), p. 515.). Pachymeres a fost și profesor, după cum menționează într-un poem autobiografic unul dintre elevii săi, Manuel Philes. Tot el amintește că Pachymeres era un expert în drept, retorică și filosofie. În afară de marea lui lucrare istoriografică, au mai supraviețuit și alte scrieri: un Quadrivium, părți dintr-o ediție de 12 cărți ale lui Aristotel, o scriere retorică, trei scrisori și patru poeme. Se crede că Pachymeres a murit în jurul anului 1310 întrucât Istoria sa se oprește cu nararea evenimentelor din 1308. Cf. Leonora Neville, *Guide to Byzantine historical writing*, Cambridge University Press, Cambridge, UK, 2018, p. 238.

și o parte din cea a urmașului său, Andronic al II-lea. Un fin observator, el nu îl simpatiza pe Mihail al VIII-lea și s-a opus puternic unirii de la Lyon, fiind critic și față de patriarhul Atanasie I[8]. Scrierile lui Pahymeres oferă informații des-

[8] Informații privind viața patriarhului găsim în trei surse principale: două Vieți redactate în secolul XIV, Istoriile lui Pachymeres și Gregoras, plus corespondența patriarhului. Conform acestor izvoare, Atanasie s-a născut în Adrianopol în 1230/1235 și și-a descoperit vocația monahală de la o vârstă fragedă. A fost hirotonit preot la mănăstirea Sf. Lazăr de pe muntele Galesion, lângă Efes. La un moment dat s-a mutat la o mănăstire din Athos, însă a fost nevoit să plece din pricina persecutării anti-unioniștilor de către patriarhul Ioan Bekkos. Imediat după moartea lui Mihail al VIII-lea, Atanasie a fost prezentat împăratului Andronic al II-lea care, impresionat de sfințenia lui, l-a așezat într-o mănăstire de pe dealul Xerolophon, pentru a-l vizita des, iar în 1289 l-a numit patriarh al capitalei. Ca patriarh a fost silit să abdice de două ori datorită viziunii anti-unioniste și a promovării unei reforme a clerului și societății. În timpul păstoririi lui, Imperiul a fost afectat atât de schisma arsenită, recuperarea după unirea de la Lyon, atacuri ale turcilor și catalanilor, exod de refugiați din Asia Mică, cât și de o mare foamete. Atanasie a implementat programe de asistență socială și de reformă a societății. A atacat lăcomia, avariția și corupția care-i stăpânea pe aristocrați și a căutat prin toate mijloacele să aline suferințele celor săraci și persecutați; a criticat luxul de care se înconjurau cei înstăriți, în timp ce alții mureau de foame și frig pe străzile orașului și i-a rugat pe aristocrați să contribuie financiar la ajutorarea refugiaților din Asia Mică. El însuși a instalat cantine gratuite la colțurile străzilor și dăruia mâncare caldă, ulei, pește și îmbrăcăminte victimelor războaielor. A organizat și o comisie care să verifice și să controleze proviziile de grâne și prețurile lor. La îndemnul împăratului, a format o curte de mediere unde se făceau procese în cazul oamenilor nedreptățiți de oficialii corupți. Cf. Alice-Mary Talbot, „The Patriarch Athanasius (1289-1293; 1303-1309) and the Church", în: *Dumbarton Oaks Papers*, 27 (1973), pp. 13–14. Încercarea de reformare a clerului constantinopolitan prin reducerea veniturilor în cazul comportamentului neadecvat, confiscarea unor proprietăți mănăstirești, impunerea unei mese pe zi călugărilor pentru ca cei săraci să fie ajutați, criticarea elitelor și lipsa de compromis față de arseniți a condus la depunerea lui în 1310. A fost canonizat de Biserică, fiind sărbătorit pe 28 octombrie. O serie de lucrări și scrisori ale patriarhului au fost traduse și comentate. A se vedea: Athanasios I, *The correspondence of Athanasius I, Patriarch of Constantinople : letters to the Emperor Andronicus II, members*

pre Teodora Palaiologina, cum ar fi semnarea de către ea a Mărturisirii de credință de la Sinodul din Blacherne (1283)[9]

of the imperial family, and officials, coll. *Corpus fontium historiae Byzantinae* 7, trad. Alice-Mary Talbot, Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Washington D.C., 1975; Emmanuel Patedakis, „Athanasios I patriarch of Constantinople (1289-1293, 1303-1309) : a critical edition with introduction and commentary of selected unpublished works"; John Boojamra, *Church reform in the late Byzantine Empire: a study of the patriarchate of Athanasius of Constantinople, 1289-1293, 1303-1309*, Hellenic College Press, Brookline Mass., 1980; Theoktistos Studites, *Die Hymnen des Theoktistos Studites auf Athanasios I. von Konstantinopel : Einleitung, Edition, Kommentar*, coll. *Wiener byzantinistische Studien* 27, trad. Eirini Afentoulidou-Leitgeb, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, 2008.

[9] După moartea lui Mihail al VIII-lea, supraviețuitorii persecuției anti-unioniste au devenit „eroii zilei". Călugării Meletie și Galaction, primul căruia i se tăiase limba, iar al doilea fusese orbit, au fost purtați în văzul mulțimii ca martiri, iar biserica Sfânta Sofia a fost purificată cu apă sfințită. Monahii au început să își aroge dreptul de a-i pedepsi pe cei care au susținut unirea cu Roma sau care chiar intraseră în comuniune. Patriarhul Iosif era prea bătrân și bolnav pentru a lua atitudine. Totuși, i-a excomunicat pe o perioadă de trei luni pe toți preoții și episcopii unioniști, iar pe preoții Constantin Meliteniotes și Gheorghe Metochites i-a caterisit datorită faptului că au fost ambasadori la curtea papală și au slujit Liturghia cu suveranul pontif. În 1283, un sinod s-a întrunit în capitală și l-a acuzat pe fostul patriarh Ioan Bekkos de erezie și a fost trimis în exil. Împăratul a avut însă grijă ca exilul să fie cât mai confortabil. Andronic a fost obligat să semneze deciziile sinodului. Însă o grupare fanatică a anti-unioniștilor a cerut să se săvârșească o mărturisire publică a vinei celor care au trădat ortodoxia. Între timp, în 1283, patriarhul Iosif a murit, în locul lui fiind numit Grigorie de Cipru, care a hotărât convocarea unui nou sinod pentru liniștirea spiritelor. Anti-unioniștii au cerut ca bătrâna împărăteasă Teodora, soția lui Mihail, să redacteze o Mărturisire de credință, să se lepede de trecut, și să jure că nu va cere niciodată ca soțul ei să fie înmormântat creștinește. Totodată, Ioan Bekkos a fost silit să se prezinte din nou în sinod, unde a făcut greșeala de a încerca să își argumenteze patristic acțiunile săvârșite. De aceea, el, împreună cu Constantin Meliteniotes și Gheorghe Metochites, au fost găsiți vinovați de erezie, lipsiți de pocăință și condamnați la închisoare. Sinodul a emis și un Tomos privind credința ortodoxă privind purcederea Sfântului Duh, care va da naștere unor noi dispute. Cf. Derek Baker, Geoffrey Cuming, *Councils and assemblies : papers read at the Eighth summer meeting and the*

și intervenția avută în favoarea oponenților Unirii. Autorul amintește ajutorul oferit de Ana a Ungariei[10] anti-unioniștilor persecutați din Asia Mică, precum și circumstanțele morții și ale înmormântării ei.

Nichifor Gregoras[11] descrie evenimentele din timpul împăraților Andronic al II-lea, Mihail al IX-lea, Andronic al

Ninth winter meeting of the Ecclesiastical history society, coll. *Studies in Church history* 7, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, pp. 140–141.

[10] Gheorghe Akropolites spune că Ana ar fi fost nepoata unei prințese bizantine, Maria, a doua fiică a lui Teodor I Lascaris, care ar fi fost căsătorită cu regele maghiar Bela al IV-lea, și au avut un copil, pe Ștefan al V-lea, ce s-a căsătorit cu Elisabeta Cumana, copilul rezultat din această uniune fiind Ana. De aceea, bizantinilor li s-a părut potrivit ca ea să fie soția lui Andronic, fiul lui Mihail al VIII-lea. La sfârșitul lui 1271, împăratul a trimis o ambasadă în Ungaria, condusă de fostul patriarh Gherman și de Mihai Laskaris, fratele lui Teodor I Laskaris și rudă a viitoarei împărătese. Misiunea a fost încununată de succes, cei doi întorcându-se cu tânăra de 12 ani la Constantinopol. Ana și Andronic s-au căsătorit în 1272, iar în noiembrie au fost încoronați în prezența întregii Curți. În ziua de Paște a anului 1278, Ana a dat naștere primului lor copil, viitorul împărat Mihail al IX-lea, iar mai târziu l-a avut pe Constantin. Ana a murit în 1281. Cf. Frouke Schrijver, „The court of women in early Palaiologan Byzantium (ca.1260-1350)", în: *Byzantine and Modern Greek Studies*, 42, 2 (octombrie 2018), p. 232. Małgorzata Dąbrowska, „Byzantine Empresses' Mediations in the Feud between the Palaiologoi (13th–15th Centuries)", în: *The Hidden secrets : late Byzantium in the western and Polish context*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź, 2017, p. 56.

[11] S-a născut în 1292 în Heracleea Pontică (Sultanatul de Rum). Umanist bizantin, filosof și teolog, a câștigat favoarea împăratului Andronic al II-lea, care i-a încredințat mai multe misiuni diplomatice, cum a fost cea către regele sârb Ștefan Uros al III-lea din 1326. Când Andronic a fost înlăturat de pe tron, Gregoras a fost nevoit să se retragă la o mănăstire. El s-a implicat activ în problema isihastă, ieșind biruitor într-o dispută filosofică purtată cu Varlaam de Calabria, împotriva căruia a scris și câteva tratate polemice, fiind recunoscut în Constantinopol ca cel mai de seamă învățat. O controversă teologică s-a ivit după ce Gregoras a început să combată și ideile isihaste. După ce Ioan al VI-lea ajunge împărat și isihasmul e recunoscut ca învățătură a Bisericii, gruparea isihaștilor condusă de monahi de la Athos îi cer lui Gregoras să se retragă din viața publică, iar în 1351 este excomunicat de un sinod local. După moartea

III-lea, Ioan al V-lea și Ioan al VI-lea. Istoria Romană a lui Gregoras acoperă o perioadă amplă, 1204-1359, și oferă detalii privind aspecte de natură economică, administrativă și constituțională a Imperiului Bizantin din vremea sa. Ultima parte se axează pe lupta lui Gregoras împotriva Sf. Grigorie Palama. În ceea ce privește împărătesele, istoricul spune puțin despre Teodora, pe care nu a cunoscut-o, și doar o menționează pe Ana a Ungariei. Pe de altă parte, el este autorul de la care s-a popularizat imaginea degradantă a Irinei-Yolanda de Montferrat[12], pe care a descris-o ca fiind o bârfitoare și o străină ce urmărește să împartă Imperiul între fiii ei. Nici față de Ana de Savoia nu a fost favorabil, criticând-o pentru rolul jucat în izbucnirea celui de-al doilea război civil (1341-1347), dar și pentru răspândirea învățăturii lui Grigorie Palama. Deși le-a criticat pe acestea două, Gregoras le-a lăudat pe Maria-Rita de Armenia[13] pentru convertirea la ortodoxie și

sa, trupul i-a fost târât pre străzile capitalei, un gest necreștinesc făcut de oponenții săi. Cf. Teresa Hart, „Nicephorus Gregoras: historian of the Hesychast Controversy", în: *The Journal of Ecclesiastical History*, 2, 2 (1951), pp. 169–179.

[12] După moartea soției sale Ana de Ungaria, Andronic al II-lea s-a căsătorit cu prințesa italiană Yolanda de Montferrat, care a primit numele de Irina după convertirea la ortodoxie. Deși primii ani de căsnicie au fost fericiți, Irina a început să fie deranjată de faptul că fiul ei vitreg, Mihail al IX-lea, avea să moștenească tronul, iar fiii ei erau priviți doar ca simpli cetățeni. Când soțul ei i-a ignorat cererile de a împărți teritoriile imperiului între copii, Irina s-a întors împotriva împăratului, a părăsit capitala și s-a mutat în Tesalonic unde și-a creat propria curte, s-a ocupat de propriile finanțe și de politica externă până la moartea ei (1317). Nichifor Gregoras o descrie ca fiind un lider ambițios și arogant. Cf. Donald MacGillivray Nicol, *Ten Byzantine ladies: 1250-1500*, Cambridge University Press, Cambridge [England]; New York, N.Y., U.S., 1994, pp. 48–49.

[13] Maria-Rita a fost fiica regelui armean Hetum al II-lea (1289-1301). Andronic al II-lea a cerut-o ca soție pentru fiul său Mihail al IX-lea după o tentativă eșuată de a-l căsători cu Caterina de Courtenay, moștenitoarea fostului Imperiu Latin. Cf. Helen Evans, *Byzantium : faith and power (1261-1557) : [The Metropolitan Museum of Art New York, March 23 through July, 2004]*, Yale University Press, New York, 2004, p. 594.

pe Irina Cantacuzino[14] pentru inteligență, abilități, perseverență și evlavie. Fiica Irinei, Elena Palaiologina[15], nu s-a bucurat însă de simpatia lui Gregoras din pricina promovării învățăturii palamite.

Lucrarea lui Ioan Cantacuzino, *Historiai* (Memorii), este o altă sursă importantă pentru istoria secolului XIV bizantin. Ea nu e o scriere istorică obișnuită, căci dorința autorului este de a se descrie pe sine ca erou și victimă a circumstanțelor. În ciuda caracterului subiectiv, relatările sale din postura de martor și cunoscător de primă mână a oamenilor și evenimentelor din 1320-1365 oferă informații bogate și valoroase. În privința împărăteselor pe care le amintește, Cantacuzino nu o blamează pe Maria-Rita, care era geloasă pe influența pe care el avea asupra fiului ei, și nici nu o critică deschis pe Ana de Savoia, care a fost pentru o vreme unul dintre cei mai aprigi dușmani ai săi. Cu toate acestea, s-a răzbunat prin modul în care a selecționat informațiile pe care le-a accentuat. Astfel a

[14] A fost fiica lui Andronic Asenin și ai soției lui Tarchanaiotissa. Bunicii paterni au fost Ivan Asen al III-lea al Bulgariei și Irina Palaiologina (fiica lui Mihail al VIII-lea), iar bunicii materni, Mihail Doukas Glabas Tarchaneiotes și Maria Doukaina Palaiologina Branaina. Ea s-a căsătorit cu Ioan Cantacuzino (viitorul împărat Ioan al VI-lea), fiul lui Mihail Cantacuzino și al Teodorei Angelina Palaiologina. Din căsătoria lor au rezultat șase copii. Cf. Donald Nicol, *The Byzantine family of Kantakouzenos (Cantacuzenus) ca. 1100-1460 : a genealogical and prosopographical study*, coll. *Dumbarton Oaks Studies* 11, Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies Trustees for Harvard Univ., Washington D.C., 1968, pp. 104–108.

[15] A fost soția împăratului Ioan al V-lea Paleologul și probabil cea mai tânără dintre fiicele lui Ioan al VI-lea. Căsătoria a avut loc după încheierea războiului civil din 1341-1347, ca semn al păcii dintre cei doi împărați; ea avea 13 ani, iar mirele 15. Pacea a durat doar până în 1352, când Ioan al V-a a reluat ostilitățile și l-a detronat pe Ioan al VI-lea. Când fiul lor Andronic al IV-lea l-a detronat pe tatăl lui Ioan al V-lea, Elena a încercat să îi împace, însă fără succes, căci Andronic și-a aruncat în închisoare tatăl și pe cei doi frați, Manuel și Teodor. Se pare că împărăteasa i-a ajutat să evadeze. În 1391, la moartea împăratului, Elena a devenit maică în mănăstirea Sf. Marta din Constantinopol, luându-și numele de Hipomone. A murit în 1396. Cf. D. Nicol, *The Byzantine family of Kantakouzenos (Cantacuzenus) ca. 1100-1460*, pp. 135–137.

făcut cu descrierea privind întâmplările petrecute în legătură cu boala lui Andronic al III-lea din 1329-1330. Cantacuzino descrie cu grijă refuzul repetat al acestuia de a-i permite mamei lui, Maria-Rita, să facă parte din regența pentru copilul lui încă nenăscut, inclusiv motivul lui Andronic, cum că ar fi imposibil ca două femei să conducă Imperiul. Cantacuzino spune puține despre femeile din propria sa familie[16]. Deși recunoaște inteligența soției sale Irina și vorbește elogios despre ea, lauda lui pare ștearsă dacă o comparăm cu cea a lui Gregoras, sau cu cea a lui Umur de Aydin[17], aliatul lui Cantacuzino.

Gheorghe Sphrantzes[18] descrie în Memoriile sale[19] ultimii ani ai existenței Imperiului Bizantin. Ca oficial al Curții și

[16] Robert John, „The history of John Kantakouzenos (book 1): text, translation, and commentary"; D. Nicol, *The Byzantine family of Kantakouzenos (Cantacuzenus) ca. 1100-1460*, pp. 140–142.

[17] A fost al doilea emir de Aydin (1334-1348), teritoriu situat pe coasta egeeană a Anatoliei. A fost faimos pentru expedițiile sale navale. Datorită atacurilor asupra navelor creștine, papa Clement al VI-lea a pornit împotriva sa o cruciadă la care au aderat Ciprul, Veneția și Genova. Flota lui a fost înfrântă, iar fortăreața Izmir a căzut în mâinile cruciaților (1344). A murit ucis într-o bătălie împotriva lor, în 1348, moartea sa ducând la declinul emiratului. Ucunaid, ultimul prinț de Aydin (1405-1425), a fost executat de sultanul Murad al II-lea din pricina interferențelor în luptele dinastice otomane, teritoriul lui fiind inclus în Imperiu. Cf. Paul Lemerle, *L'émirat d'Aydin, Byzance et l'Occident : recherches sur „La geste d'Umur Pacha"*, coll. *Bibliothèque byzantine* 2, Presses Universitaires de France, Paris, 1957, pp. 10–11.

[18] Demnitar și diplomat bizantin care a slujit sub ultimii trei împărați bizantini. S-a născut în 1401 în Corfu și a intrat de tânăr în slujba lui Manuel al II-lea. După moartea lui, Sphrantzes s-a alăturat suitei lui Constantin Paleologul, ultimul împărat. Prietenia lor a fost foarte strânsă, viitorul împărat fiind chiar cavaler de onoare și naș al fiului lui Sphrantzes. A avut mai multe funcții administrative, printre care pe cea de guvernator în Patras (1452) și Mistra (1446). La căderea Constantinopolului a fost luat prizonier și înrobit. După o perioadă a fost eliberat și pentru o vreme a călătorit. Și-a sfârșit viața ca monah în 1477-8. Cf. Georgios Sphrantzes, *The fall of the Byzantine Empire : a Chronicle by George Sphrantzes 1401-1477*, The University of Massachusetts Press, Amherst, 1980, pp. 17–19.

[19] Georgios Sphrantzes, *Memorii, 1401-1477 [de] Georgios Sphrantzes. În anexă pseudo-Phrantzes: Macarie Melissenos Cronica, 1258-1481.*,

ambasador atât pentru Manuel al II-lea, cât și pentru Constantin al IX-lea el a fost martor la multe evenimente descrise în scrierile lui. După ce a luptat alături de Constantin în Constantinopol, în mai 1453 a fost luat prizonier de către turci și după o perioadă eliberat. Spre sfârșitul vieții a devenit monah la o mănăstire din Corfu cu numele de Grigorie. Însemnările sale, care cuprind perioada 1413-1477, au o puternică amprentă anti-latină. Sphrantzes menționează pe împărăteasa Elena și pe soțiile[20] lui Ioan al VIII-lea, însă nu oferă detalii privind viața și activitatea lor.

Câteva detalii privind ultimii ani ai Imperiului apar și în lucrarea lui Doukas. Născut la începutul secolului XV, a intrat în slujba puternicei familii Gattilusio[21] și a fost trimis

trad. Vasile Grecu, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1966.

[20] Prima soție a fost Ana de Moscova, fiica Marelui Prinț al Moscovei Vasile I (1389-1425), cu care s-a căsătorit în 1414, însă ea a murit în 1417 din cauza ciumei. A doua căsătorie a fost aranjată de tatăl său Manuel al II-lea și de papa Martin al V-lea, aleasa fiind Sofia de Montferrat, fiica marchizului Teodor al II-lea de Montferrat, căsătoria având loc în 1421. Împăratul însă nu a putut-o suporta din pricina aspectului neatrăgător, astfel că ea s-a întors în Italia în 1426. A treia căsătorie a fost aranjată de viitorul cardinal Bessarion, care a ales-o pe Maria de Trebizonda, fiica lui Alexios al IV-lea de Trebizonda și a Teodorei Cantacuzino. Căsătoria a fost încheiată în 1427, însă a murit în 1439 de ciumă fără a lăsa urmași. Cf. D. Nicol, *The last centuries of Byzantium, 1261-1453*, pp. 330–331.

[21] Familia Gattilusio era originară din Genova. Francesco I Gattilusio a devenit arhon (guvernator) al insulei Lesbos în 1355, pe care a primit-o de la Ioan al V-lea Paleologul ca recompensă pentru ajutorul oferit în lupta împotriva lui Ioan al VI-lea. În 1376 a ocupat Ainos și l-a numit aici ca regent pe fratele său Niccolo I. Francesco I și fiii săi Andronico și Dominico au murit în insula Lesbos (1384), în timpul unui cutremur. La cârmuirea insulei Lesbos a urmat Jocopo, de 14 ani, care și-a luat numele Francesco al II-lea. În 1388 și 1391 a participat la campanii împotriva otomanilor și a supraviețuit după bătălia de la Nicopole (1396). Fiul său Jacopo a stăpânit insula între 1403-1428, fiind urmat de fratele său Dorino I. De la Imperiul Bizantin a cucerit insulele Thasos și Lesbos. După căderea Constantinopolului a devenit tributar turcilor, cărora a fost silit să le ofere insula Thasos. Nicolo al II-lea, ultimul conducător al Lesbosului, a fost sugrumat la ordinele sultanului în 1462, cu el sfârșindu-se și stăpânirea

în câteva misiuni diplomatice. Scrierile lui acoperă perioada 1341-1462. El a fost un puternic oponent al sultanului otoman pe care l-a descris ca fiind crud și imoral. Mai considera și că o unire între Biserica Ortodoxă și cea Catolică ar fi o jertfă necesară pentru supraviețuirea Bizanțului. Deși nu a menționat împărătesele din perioada istorică pe care a tratat-o, se pare că a cunoscut-o personal pe Sofia de Montferrat și a făcut o descriere completă a înfățișării acesteia, o raritate în istoriografia bizantină.

În plus față de aceste cronici, care prezintă sistematic evenimentele istorice, avem și așa-numitele cronici scurte[22] care oferă informații diverse în manieră succintă. Uneori sunt menționate locurile în care au avut loc nunțile și încoronările, sunt notate numele monahale ale împărăteselor, data funeraliilor și locația mormintelor acestora.

Documente oficiale. Scrisori. Inscripții

O altă categorie de surse o constituie scrisorile, marea majoritate fiind scrise de împărați, patriarhi, oficiali ai Curții sau învățați. Misivele elaborate pe care Dimitrie Kidones[23]

---

familiei Gattilusio asupra insulei. Cf. Christopher Wright, *The Gattilusio lordships and the Aegean world 1355-1462*, coll. *The medieval Mediterranean: peoples, economies and cultures, 400-1500* 100, Brill, Leiden, 2014, pp. 1–15.

[22] Peter Charanis, „An Important Short Chronicle of the Fourteenth Century", în: *Byzantion*, 13 (1938), pp. 335–362; Peter Schreiner, *Die byzantinischen Kleinchroniken. Chronica byzantina breviora recensuit, commentario indicibusque instruxit Petrus Schreiner.*, coll. *Corpus fontium historiae byzantinae. Series Vindobonensis* 12.1, Osterreichische Akademie der Wissenschaften, Wien, 1975; Dennis G.T., „The Short Chronicle of Lesbos 1355-1428", în: *Lesbiaca*, 5 (1966), pp. 123–144.

[23] A fost una dintre cele mai importante figuri politice și intelectuale bizantine ale secolului XIV, scrierile lui constituind una dintre cele mai importante surse pentru cunoașterea acestei perioade. Cariera lui Kidones se întinde pe parcursul a patru decenii, din 1340 până în 1380. Influențat în special de scrierile lui Tomas d'Aquino, el a militat pentru îmbunătățirea relațiilor dintre bizantini și Occident pentru ca Imperiul să supraviețuiască. O lucrare care tratează pe larg viața și scrierile lui

le-a adresat Elenei Palaiologina oferă detalii privind viața de familie și interesele intelectuale ale acestei împărătese, precum și descrierea evenimentelor care au făcut-o să intre în viața monahală. În ciuda circumstanțelor dramatice din viața Elenei, a îndatoririlor imperiale și a implicărilor frecvente în problemele police și teologice ale Imperiului, împărăteasa și-a găsit timp pentru urmărirea intereselor de ordin intelectual. Scrisorile adresate ei și scrierile dedicate o leagă de cei mai importanți oameni de cultură ai vremii, și mai ales de marele filosof, politician și traducător Dimitrie Kidones, cu care a corespondat aproape o jumătate de secol (1347/52-1392). Din păcate, de la ea nu ni s-a păstrat nicio scrisoare, ci doar cele adresate ei de către Kidones. Nu se știe când s-au cunoscut cei doi, însă e posibil ca întâlnirea să fi fost facilitată de Ioan Cantacuzino, care l-a făcut pe Kidones mesazon[24] după ce a ajuns la putere. Interesul comun pentru cunoaștere a făcut ca între cei doi să se dezvolte o prietenie trainică. De-a lungul timpului, împărăteasa i-a făcut mai multe favoruri, i-a cerut copii ale scrierilor lui și i-a încredințat educația fiului ei, Manuel. Elena i-a devenit nu doar sponsor literar, ci și protectoare, la care a apelat când se afla în situații politice compromițătoare. Când s-a retras la mănăstirea Sfânta Marta[25], Elena l-a inclus pe Kidones printre cei care au beneficiat

este Judith Ryder, *The career and writings of Demetrius Kidones: a study of fourteenth-century Byzantine politics, religion and society*, coll. *Medieval Mediterranean* 85, Brill, Leiden.Boston, 2010. Traduceri în spațiul occidental: Demetrios Kydones, Wilhelm Blum, *Furcht vor dem Tod: die Schrift des Demetrios Kydones „Über die Verachtung des Todes"*, coll. *Aevum christianum* 11, Aschendorff, Münster, 1973; Demetrios Kydones, *Die Briefe des Demetrios Kydones: Themen und literarische Form. Erster Teil, zweiter Halbband (91 Briefe. Register)*, vol. 1, coll. *Bibliothek der griechischen Literatur* 16, trad. Franz Tinnefeld, Anton Hiersemann, Stuttgart, 1982; Frances Kianka, „The Letters of Demetrios Kydones to Empress Helena Kantakouzene Palaiologina", în: *Dumbarton Oaks Papers*, 46 (1992), pp. 155–164.

[24] Petra Melichar, „Sins of Female Founders in Late Byzantium and Trebizond", în: *Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte*, 60, 1 (2014), p. 78.

[25] Florin Leonte, „A Late Byzantine Patroness: Helena Kantakouzene Palaiologina", în: *Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte*, 60, 1 (2014), p. 345.

de distribuirea bunurilor ei lumești. În ciuda faptului că s-au aflat în tabere opuse când a apărut disputa isihastă, prietenia împărătesei cu Kidones a ținut până la sfârșitul vieții lor. Din corespondența celor doi ni s-au păstrat doar șase scrisori. În prima, Elena e descrisă ca o scriitoare desăvârșită și laudă un discurs în care împărăteasa de 18 ani slăvește una dintre victoriile tatălui ei, probabil suprimarea revoltei zeloților de la sfârșitul lui 1350. Kidones o compară pe Elena Palaiologina cu Elena a Spartei, pe care o și întrece căci, în timp ce frumusețea fizică a legendarei regine cu timpul s-a diminuat, splendoarea cuvintelor împărătesei va fi veșnică[26].

O altă scrisoare, datată undeva între 1371-1374, laudă interesul Elenei pentru filosofie, care îi inspiră pe alții să studieze și să aprecieze cunoașterea. Împreună cu această scrisoare, Kidones i-a trimis traducerea pe care a făcut-o predicilor Fericitului Augustin, pe care îl admira mult fiindcă a putut să se folosească de înțelepciunea antică, pe care a pus-o în acord cu învățătura Bisericii. Această scrisoare evidențiază vederile largi ale împărătesei, pe care aderarea la isihasm nu a făcut-o să își piardă interesul față de filosofii din Occident[27].

A treia scrisoare a fost însoțită de o predică scrisă de Kidones de Sf. Laurențiu drept mulțumire pentru ajutorul primit[28]. A IV-a scrisoare a fost trimisă în 1374/5 împreună cu un fruct din grădina sa pentru care împărăteasa își exprimase dorința[29]. În a V-a scrisoare, Kidones îi cere ajutorul Elenei. El îi scrie din Lesbos, unde era invitatul stăpânului insulei, Francesco I Gattilusio. Această vizită îi făcuse pe unii să suspecteze că învățatul complota cu Gattilusio. Kidones

---

[26] F. Kianka, „The Letters of Demetrios Kydones to Empress Helena Kantakouzene Palaiologina", pp. 155–156.

[27] F. Kianka, „The Letters of Demetrios Kydones to Empress Helena Kantakouzene Palaiologina", pp. 157–159.

[28] F. Kianka, „The Letters of Demetrios Kydones to Empress Helena Kantakouzene Palaiologina", p. 159.

[29] F. Kianka, „The Letters of Demetrios Kydones to Empress Helena Kantakouzene Palaiologina", p. 160.

o roagă pe împărăteasă să vorbească cu Ioan al V-lea și Manuel al II-lea pentru a le arăta nevinovăția lui și pentru a ști dacă poate reveni în capitală[30]. Interveția împărătesei a reușit căci îl întâlnim pe Kidones în Constantinopol unde redactează ultima scrisoare păstrată, imediat după intrarea în mănăstire a împărătesei. În ea, el descrie bunătatea pe care Elena i-a arătat-o mereu și oferă un tablou emoțional al suferințelor împărătesei cauzate de luptele din interiorul familiei imperiale. Menționează captivitatea lui Ioan al V-lea și a fiilor ei Manuel și Teodor, evadarea lor, detenția ei din Galata[31], ovațiile primite de ea la revenirea în Constantinopol, și actele de milostenie făcute față de săraci și de prieteni[32].

O altă corespondență importantă este cea a patriarhului Atanasie ce dă informații despre viețile Irinei-Iolanda și a soțului ei[33] după despărțirea lor.

Dat fiind faptul că niciuna dintre împărătesele acestei perioade nu a intrat în rândul sfinților, nu avem surse hagiografice care să le descrie. Cu toate aceste, relatările hagiografice oferă câteva informații privind viața lor. Lista de minuni existentă în Viața Sf. Eufrosina cea Tânără[34] pretinde că cele

---

30 F. Kianka, „The Letters of Demetrios Kydones to Empress Helena Kantakouzene Palaiologina”, pp. 160–161.

31 J. Ryder, *The career and writings of Demetrius Kidones*, p. 145.

32 F. Kianka, „The Letters of Demetrios Kydones to Empress Helena Kantakouzene Palaiologina”, pp. 161–162.

33 Athanasios I, *The correspondence of Athanasius I, Patriarch of Constantinople*.

34 A trăit în secolul V. Este una dintre sfintele cunoscute pentru faptul că s-au nevoit viețuind în mănăstiri de călugări. Eufrosina a fost originară din Alexandria, tatăl ei Pafnutie fiind un om înstărit. A părăsit casa părintească atunci când el a dorit să o căsătorească, deși ea promisese că își va dedica viața lui Dumnezeu. Pentru a nu fi găsită, s-a îmbrăcat în haine bărbătești și a intrat într-o mănăstire de călugări. Și-a luat numele de Smaragdus, treptat fiind cinstită în mănăstire pentru viața pe care o ducea. După mulți ani, Pafnutie a venit tocmai la mănăstirea unde era fiica lui pentru a cere sfat, și starețul i-a făcut cunoștință cu Smaragdus. Ea i-a oferit sfaturi, nefiind descoperită. I-a revelat cine este doar cu câteva momente înainte de a muri. După moartea ei, Pafnutie a intrat în

două soții ale lui Andronic al II-lea au rămas însărcinate după ce s-au rugat la mormântul sfântului și au săvârșit și alte practici rituale necesare pentru săvârșirea minunii. Viața sfântului Mihail de Calcedon[35] relatează o încercare ratată a Teodorei Palaiologina de a obține o parte din moaștele lui.

Avem și o serie de documente oficiale. Mărturisirea de credință semnată de împărăteasa Teodora relevă rolul pe care ea l-a jucat în stabilizarea poziției dinastiei Paleolog după moartea puternicului și controversatului ei soț, Mihail al VIII-lea. Alte documente publicate de împărătese sau de rudele lor masculine arată privilegiile și donațiile oferite de acestea bisericilor și mănăstirilor. Typika, sau rânduielile monastice date de Teodora Palaiologina pentru mănăstirile de femei Lips[36] și Anargyroi[37] arată nu doar calitatea vieții

mănăstire. Cf. Crystal Lubinsky, *Removing masculine layers to reveal a holy womanhood : the female transvestite monks of late antique Eastern Christianity*, coll. *Studia traditionis theologiae.Studia traditionis theologiae* 13, Brepols, Turnhout, Belgium, 2013, pp. 15–41.

[35] Din Viața sfântului Mihai de Calcedon aflăm că Teodora, dorind să aibă o părticică din moaștele lui, i-a încredințat unui servitor o sumă de bani pentru a o achiziționa. Fiind respins de viețuitorii mănăstirii unde trupul sfântului era păstrat, reușește să mituiască pe un cleric și intră noaptea în biserică pentru a tăia una dintre mâinile sfântului. Planul lor a fost sabotat chiar de sfânt care și-a mișcat mâna, cei doi fiind pedepsiți prin tăierea instantanee a mâinii pregătite pentru comiterea sacrilegiului, pedeapsa fiind aceeași cu cea desemnată în Ecloga din 726, care preciza că hoților li se va tăia mâna. Din această istorisire putem conchide că împărăteasa Teodora era interesată și de procurarea de sfinte moaște. Ekaterini Mitsiou a emis teza că Teodora dorea moaștele sfântului pentru ca astfel sufletul soțului ei să fie mântuit în viața de apoi. Alice-Mary Talbot, „Empress Theodora Palaiologina, Wife of Michael VIII", în: *Homo Byzantinus. Papers in honor of Alexander Kazhdan*, coll. *Dumbarton Oaks Papers* 46, Dumbarton Oaks, Washington D.C., 1992, p. 298.

[36] John Thomas, Angela Constantinides Hero, *Byzantine monastic foundation documents : a complete translation of the surviving founders' typika and testaments*, coll. *Dumbarton Oaks Studies* 36, Dumbarton Oaks, Washington D.C., 2000, pp. 1254–1287.

[37] J. Thomas, A. Constantinides Hero, *Byzantine monastic foundation documents*, pp. 1287–1285.

în comunitățile monahale feminine din perioada bizantină târzie, dar și personalitatea și intențiile fondatoarei. Documentele care au ajuns până la noi arată că ea s-a îngrijit pentru multă vreme de funcționarea unor mănăstiri din Asia Mică: Mănăstirea Sfântul Ioan Teologul din Patmos, Mănăstirea Teotokos Lembiotissa[38] de lângă Smirna (moștenită de ea) și alte mănăstiri mici de pe domeniul ei privat Kos: Anabasidion, Hristos Mântuitorul și o mănăstire sub numele de ton Spondon. Pentru aceste mănăstiri, Teodora a publicat cel puțin nouă documente în perioada 1259-1285. Din pricina pierderii multor documente, aspectele regionale, materiale și cronologice ale acțiunilor împărătesei nu pot fi analizate în amănunt[39]. Cele care au supraviețuit privesc mai ales probleme de proprietate. În 1262 a validat privilegiile mănăstirii Lembiotissa. În jurul lui mai 1263, starețul mănăstirii Sfântului Ioan din Patmos a rugat-o pe Teodora să reconfirme privilegiul din 1259. Împărăteasa i-a împlinit cererea și a adeverit că Sfântul Ioan deține mănăstirea Anabasidion din Kos, împreună cu proprietățile și privilegiile ei. În al treilea horismos păstrat și publicat în august 1268, Teodora confirmă proprietățile și privilegiile deținute de mănăstirea Spondon din Kos, interzicând orice interferență viitoare. În iulie 1269 întărește unul dintre documentele lui Mihail al VIII-lea prin care mănăstirea Sf. Ioan din Patmos este scutită de plătirea taxelor datorate pentru patru corăbii. În 1270 sau 1285 confirmă o donație făcută către Ioan Komes, un oficial de la curte, care a dăruit mănăstirii Lembiotis proprietatea Hagia[40].

Din postura de conducătoare a orașului Tesalonic și a teritoriilor înconjurătoare, Irina-Yolanda de Montferrat a

---

[38] A.-M. Talbot, „Empress Theodora Palaiologina, Wife of Michael VIII", p. 156.

[39] A.-M. Talbot, „Empress Theodora Palaiologina, Wife of Michael VIII", p. 296.

[40] A.-M. Talbot, „Empress Theodora Palaiologina, Wife of Michael VIII", p. 297.

condus singură cancelaria, care înainte fusese condusă de oameni de vază ai epocii: Gheorghe Metochites, mesazon și apropiat al lui Andronic al II-lea și Nichifor Choumnos. Sursele menționează că Irina a publicat o serie de documente pe care Metochites le-a numit ordine imperiale (*θέσπια βασιλικά*)[41]. Ele erau însoțite de sigiliul pe care Irina l-a folosit după încoronarea ei. Dintre acestea au supraviețuit doar patru care se referă la mănăstiri. Deși nu se cunoaște totul în privința patronajului împărătesei, însă, dat fiind faptul că a fost una dintre cele mai înstărite împărătese dn perioada Paleologilor, generozitatea ei față de locașurile religioase nu este ieșită din comun. Primul dintre ordinele imperiale se referă la o donație substanțială făcută de călugărul Cosma Pankalos mănăstirii Pantocrator din Constantinopol, în februarie 1313, în schimbul returnării a trei adelphata. Însă mănăstirea nu a îndeplinit această parte din înțelegere, și Pankalos s-a adresat Irinei, care a poruncit prin ordin imperial ca mănăstirea să respecte înțelegerea făcută. Barisic, care a analizat aceste documente, crede că Irina ar fi fost unul dintre patronii mănăstirii Pantocrator, unde erau înmormântați majoritatea Paleologilor. Chiar faptul că Pankalos s-a adresat împărătesei, și nu lui Andronic al II-lea, pe care Pankalos îl slujea ca pronoiarios[42], pare să susțină această teorie.

În februarie 1322, Andronic al II-lea a confirmat donarea a trei locuri de pescuit pe care Irina a făcut-o mănăstirii Alipion de la Sf. Munte, și o alta făcută mănăstirii Hilandar cu puțin înainte de moartea ei. Potrivit unui document publicat de despotul Dimitrie în noiembrie 1317, mama lui i-a poruncit să doneze mănăstirii Hilandar o proprietate pe râul Strimon, unde călugării urmau să ridice o moară. Motivul pentru o

[41] Marina Bazzani, „Theodore Metochites, a byzantine humanist", în: *Byzantion*, 76 (2006), p. 42.

[42] Alice-Mary Talbot, „Female Patronage in the Palaiologan Era : Icons , Minor Arts and Manuscripts", în: *Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte*, 60, 1 (2014), p. 267.

astfel de donație poate fi faptul că Simonis, fiica ei, era una dintre ctitorii mănăstirii[43].

Al patrulea document găsit în „Actes de Zographou" se referă la medierea făcută de Irina într-un conflict dintre mănărirea Karakala și Zografu privind satul Lontziane din Tesalia. Călugării de la Karakala pretindeau că acesta odată le-a aparținut lor și că au pierdut documentele de proprietate în timpul stăpânirii latine a Constantinopolului. Din cauza acestei afirmații, împărăteasa a cerut o nouă anchetă[44]. De remarcat la acest document este faptul că împărăteasa nu este citată cu numele, ci doar numită cu calificativul „Despoina", dar pe care Paul Lemerle a identificat-o cu Irina-Yolanda[45].

Avem și câteva informații privind donarea de obiecte. Se crede că Irina-Yolanda e acea Irina Palaiologissa care a donat o Evanghelie mănăstirii Marea Lavră din Athos. De numele ei și al lui Andronic al II-lea e legată o inscripție găsită în biserica Sf. Dimitrie din Prilep, unde se cere ca Dumnezeu să Își amintească de robii Lui Andronic și Irina, care sunt numiți împărați ai Bizanțului. Dat fiind faptul că Irina-Yolanda deținea multe proprietăți în Macedonia, ar fi putut susține financiar această biserică în schimbul rugăciunilor făcute pentru ea și soțul ei[46]

O seamă de documente emise de femei sau în care ele erau implicate ne permit să avem un criteriu rudimentar pentru măsurarea cunoștințelor, și anume abilitatea de a-și scrie propriul nume. Astfel, din secolul XIII ni s-au păstrat menționate 113 femei, dintre care doar două știu să citească, rata afabetizării fiind de doar 1,8%; din secolul XIV avem 83 de femei, dintre care 13 au cunoștințe, rata alfabetizării

---

[43] Alice-Mary Talbot, „Searching for Women on Mt. Athos: Insights from the Archives of the Holy Mountain", în: *Speculum*, 87, 4 (2012), p. 998.

[44] Eduard Kurtz, V Regel', *Actes de Zographou.*, coll. *Actes de l'Athos* 4, Hakkert, Amsterdam, 1970, p. 129.

[45] Paul Lemerle, *Istoria Bizanțului*, Universitas, București, 1998, p. 156.

[46] Alice-Mary Talbot, „Epigrams in Context: Metrical Inscriptions on Art and Architecture of the Palaiologan Era", în: *Dumbarton Oaks Papers*, 53 (1999), p. 80.

fiind în acest caz de 16,0%. Aceste statistici includ femei din aristocrație și țărănime, despre starea femeilor din mediul urban non-aristocratic neavând niciun fel de documentație[47]. Diferența procentajului se datorează structurii sociale a populației feminine. Documentele de secol XIII cuprind un număr mare de femei ce provin din aristocrația locală a Asiei Mici, în ciuda faptului că soțul sau tatăl acestora aveau cel puțin cunoștințe minime. Documentele de secol XIV, majoritatea din Macedonia, spun aceeași poveste. Nu doar femeile din țărănime, ci multe aristocrate nu știau nici măcar să își scrie numele, cum a fost cazul cu Maria, soția lui Georgios Prokopios, sau Maria Deblitzene ce făcea parte din una dintre cele mai importante familii din Tesalonic. Rudele de gen masculin erau, în general, bine pregătiți intelectual[48].

Monodiile (discursuri dedicate decedaților ce proveneau mai ales din rândul conducătorilor și a membrilor familiei lor) reprezintă o altă sursă de informații. Cel mai adesea scrise de oficiali ai Curții, clerici sau învățați cunoscuți, aceste compoziții oferă rar informații folositoare, deși uneori unele insinuări ce apar în text îi pot conduce pe cercetători la confirmarea unor teorii. Din monodia pe care Teodor Metochites a compus-o pentru înmormântarea împărătesei Teofora Palaiologina reiese că ea a ajutat financiar decorarea și, poate, scrierea, unui număr mare de cărți religioase și icoane[49]. Una dintre aceste icoane se presupune a fi icoana Maicii Domnului de la mănăstirea Lavra din Muntele Athos, care e acoperită cu argint. Pe partea dreaptă a icoanei se vede numele lui Andronic, iar pe cea stângă cel al Teodorei, unde scrie „Θεοδώρα ἐυσεβεστάτη ἀυγούστη δούκενα ἡ Παλαιολόγος”. Dat fiind faptul că Teodora nu e menționată

[47] Ioli Kalavrezou et alii, *Byzantine women and their world*, Harvard University Art Museums, Cambridge, 2003, p. 23.

[48] Angeliki E Laiou et alii, *Women, family and society in Byzantium*, Ashgate Pub., Farnham, Surrey, England; Burlington, VT, 2011, p. 211.

[49] M. Bazzani, „Theodore Metochites, a byzantine humanist”, p. 47.

cu numele monahal de Eugenia ne face să concluzionăm că aceasta nu depusese încă voturile monahale când icoana a fost donată. Perioada donației se încadrează undeva între al doilea sinod de la Blacherne și renunțarea la uniație, când o astfel de donație ar fi fost cel mai bine venită pentru liniștirea spiritelor, și a doua căsătorie a lui Andronic cu Irina-Yolanda de Montferrat (1284), care ar fi fost menționată alături de soțul ei. În această perioadă Andronic era văduv, iar Teodora era singura împărăteasă de la Curte, de aici și donația comună[50].

În afară de cărțile pe care Teodor Metochites le menționează, Teodora a fost implicată în patronajul unor manuscrise, deși doar câteva lucrări pot fi legate de numele ei. Cele mai cunoscute sunt cele două rânduieli monahale scrise pentru ctitoriile Lips și Anargyroi. O însemnare de pe un manuscris spune că în 1265-1266, împărăteasa a contractat un călugăr numit Arsenie pentru a traduce în greacă binecunoascuta lucrare „Tratatul principiilor științei nisipului" a filosofului Muhammad al-Zanati. Acest tratat propune un sistem de divinație a pământului cu atribuții astrologice[51]. Nu se știe de ce Teodora a dorit această lucrare, care ar fi putut fi folosită fie ca dar diplomatic, fie în scopuri personale.

Alice-Mary Talbot[52], Robert Nelson și John Lowden[53] au înaintat teoria potrivit căreia Teodora a subvenționat o parte a grupului manuscriselor de lux cunoscute drept „grupul Pa-

---

[50] A.-M. Talbot, „Empress Theodora Palaiologina, Wife of Michael VIII", p. 158.

[51] Lynda Garland, „The life and ideology of byzantine women : a further note on conventions of behaviour and social reality as reflected in eleventh and twelfth century historical sources", în: *Byzantion*, 58, 2 (1988), p. 387.

[52] A.-M. Talbot, „Empress Theodora Palaiologina, Wife of Michael VIII".

[53] Robert S. Nelson, John Lowden, „The Palaeologina Group: Additional Manuscripts and New Questions", în: *Dumbarton Oaks Papers*, 45 (1991), pp. 59–68.

laiologina", care au fost produse în Constantinopol la sfârșitul secolului XIII-XIV. Manuscrisele cuprind: Evangheliile, un Noul Testament, lecționarii, Psaltiri, un Praxapostolos și Omiliile Sfântului Vasile, toate având litere împodobite, ormante și formă a scrisului. Dacă aceste presupuneri sunt corecte, atunci înseamnă că împărăteasa a colaborat cu un întreg grup de scribi și caligrafi pentru a produce un anumit număr de manuscrise cu conținut teologic[54]. Datarea acestor codici coincide cu susținerea de către împărăteasă a mănăstirilor pe care le-am menționat, ale căror rânduieli menționează că, înainte de a fi preluate de Teodora, își pierduseră toate proprietățile. Pentru a reînvia viața duhovnicească de aici, ea ar fi avut nevoie și de lucrări teologice de bază chiar în acel moment, fapt care ar susține ipoteza lui Talbot, Lowden și Nelson[55].

Sunt demne de amintit alte câteva surse adiționale: inscripțiile descoperite în câteva manuscrise oferă informații vitale privind evenimente ca încoronările și înmormântările[56]. De exemplu, însemnarea găsită pe Evanghelia deținută arhiepiscopul milanez care a devenit mai târziu papa Alexandru al V-lea[57] confirmă că împărăteasa Maria a Bul-

---

[54] R.S. Nelson, J. Lowden, „The Palaeologina Group", p. 63.

[55] R.S. Nelson, J. Lowden, „The Palaeologina Group", pp. 59–68.

[56] A.-M. Talbot, „Epigrams in Context", pp. 75–90. Ivan Drpić, „The Patron's "I»: Art, Selfhood, and the Later Byzantine Dedicatory Epigram", în: *Speculum*, 89, 4 (2014), pp. 894–935. Sarah T. Brooks, „Poetry and Female Patronage in Late Byzantine Tomb Decoration: Two Epigrams by Manuel Philes", în: *Dumbarton Oaks Papers*, 60 (2006), pp. 223–248. Mary Margaret FULGHUM, „Under Wraps: Byzantine Textiles as Major and Minor Arts", în: *Studies in the Decorative Arts*, 9, 1 (2001), pp. 13–33. Annemarie Weyl Carr, „Donors in the Frames of Icons: Living in the Borders of Byzantine Art", în: *Gesta*, 45, 2 (2006), pp. 189–198.

[57] Petru de Cardia (1339-1410) a fost ales ca papă în timpul schismei occidentale (1378-1417), păstorind între 26 iunie 1409 până în 3 mai 1410, când a decedat. O dată cu alegerea lui existau în Occident trei papi. În timpul pontificatului său a fost susținut de Franța și în special de ducele Ludovic al II-lea de Anjou, pe care papa l-a investit ca rege al Siciliei ce era sub stăpânirea lui Ladislau de Naples. A promis punerea în practică

gariei[58], pe atunci maica Macaria, a vizitat Italia împreună cu Ioan al VII-lea în 1392. Memoriile privind sinodul de la Ferrara-Florența ale lui Silvestru Siropoulos[59] conțin informații privind rolurile jucate de Elena Dragas[60] și Maria de Trebizonda[61] în evenimente legate de sinod.

O altă sursă o constituie poeziile pe care femeile aristocrate le-au primit sau le-au comandat de la poeții contemporani. Cel mai faimos poet din perioada Paleologilor a fost Manuel Philes[62], care a scris un poem în care deplângea moartea lui

---

a mai multor reforme care au rămas doar în stadiul de proiect. Se spune că ar fi murit otrăvit de mâinile celui ce i-a succedat, papa Ioan al XXIII (1410-1415). Cf. Charles Coulombe, *A history of the popes : vicars of Christ*, MJF Books, New York, 2003, p. 310.

[58] Keratsa-Maria a fost fiica țarului bulgar Alexandru. În 1355 s-a căsătorit cu viitorul împărat Andronic al IV-lea. În 1373, când încă era co-împărat cu tatăl său Ioan al V-lea, Andronic a condus o rebeliune împotriva sultanului otoman Murad I, în care însă a fost învins și luat prizonier împreună cu soția și fiul lor. Au fost eliberați de genovezi abia peste trei ani. În 1376, Andronic l-a detronat pe tatăl său și s-a declarat împărat. Puterea noului cuplu imperial a rezistat doar până în iulie 1379, când Ioan al V-lea a revenit la conducere. Keratsa-Maria a murit în 1390. Cf. Sashka Georgieva, „Marital unions as a tool of diplomacy between Bulgaria and Byzantium from 1280 to 1396", în: *Bulgaria Medievalis. Studies in honour of Professor Vassilka Tapkova-Zaimova*, Vassil Gjuzelev (ed.), vol. 4–5, Bulgarian Historical Heritage Foundation, 2013, p. 475.

[59] Sylvester Syropoulos, *Les „mémoires" du grand ecclésiarque de l'eglise de Constantinopole Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence : (1438-1439)*, coll. *Publications de l'Institut Français d'Études Byzantines*, Ed. du Centre Nat. de la Recherche Scient., Paris, 1971.

[60] A fost soția împăratului Manuel al II-lea Paleologul și mama ultimilor doi împărați bizantini, Ioan al VIII-lea și Constantin al XI-lea. Spre sfârșitul vieții a intrat în mănăstire sub numele de Hipomona, cu care a și intrat în calendarul ortodox. Jennifer Lawler, *Encyclopedia of the Byzantine Empire*, McFarland, London, 2011, p. 167.

[61] A fost ultima împărăteasă bizantină, soția împăratului Ioan al VIII-lea, fiind una dintre cele trei fiice ale lui Alexios al IV-lea de Trebizonda. Cf. D. Nicol, *The Byzantine family of Kantakouzenos (Cantacuzenus) ca. 1100-1460*, p. 171.

[62] A fost un poet bizantin; s-a născut la Efes în 1275 și a murit în 1345. Copil fiind, s-a mutat în Constantinopol unde l-a avut ca dascăl pe Ghe-

Manuel Paleologul[63]. Compoziția a fost comandată de mama lui Manuel, Maria-Rita, carea apare în poem ca bocitoare.

Ultimele surse care pot oferi câteva informații privind rolul ritual al împărăteselor la festivitățile ce aveau loc la curtea bizantină sunt textele de ceremonii. Cele mai importante sunt: lucrarea din secolul X a lui Constantin al VII-lea Porfirogenetul, De ceremoniis[64], și tratatul din secolul al XIV-lea al lui Pseudo-Kodinos[65] care surprinde majoritatea ceremoniilor așa cum aveau ele loc la curtea imperială, ca de exemplu, ceremoniile de primire a miresei imperiale, ceremonia de încoronare și ceremonia nunții.

Concluzii

În urma informațiilor redate observăm că, pentru perioada secolelor XIII-XV, există o multitudine de surse bizantine ce pot fi consultate. Majoritatea sunt de natură istoriografică, cele mai importante fiind lucrările redactate de: Gheorghe Akropolites, Teodor Skoutariotes, Cronica lui Efraim, Gheorghe Pachymeres, Nichifor Gregoras, Ioan Cantacuzino sau Gheorghe Sphrantzes. În afară de acestea mai avem și o serie de de cronici scurte cu informații de ordin biografic, scrisori, rânduieli monastice, documente oficiale, monodii și

orghe Pachymeres. Ca faimă, el este comparat de multe ori cu Teodor Prodromos din perioada Comnenilor. Compozițiile lui conțin multe informații privind viața la curtea imperială, sau faptele unor oameni de vază. Printre poemele sale importante se numără: o compoziție de 2000 de versuri despre caracteristicile animalelor dedicată lui Mihail al IX-lea Paleologul, un panegiric pentru Ioan al VI-lea Cantacuzino scris sub forma unui dialog între om și sufletul său. Cf. Theodora Antonopoulou, „Commenting on a Homily: A Poem by Manuel Philes", în: *Byzantion*, 79 (2009), pp. 25–26.

[63] T. Antonopoulou, „COMMENTING ON A HOMILY", pp. 25–36.

[64] Constantine et alii, *The book of ceremonies*, coll. *Byzantina Australiensia* 18, Brill, Leiden.Boston, 2017.

[65] Ruth Macrides, *Pseudo-Kodinos and the Constantinopolitan Court Offices and Ceremonies*, 2016.

variate inscripții. Toate ne oferă informații mai ales în privința femeilor ce făceau parte din familia imperială; documentele păstrate în arhivele de la mănăstirile athonite, ce cuprind în special acte de donații, testamente sau acte pentru vânzarea sau cumpărarea unor proprietăți, sunt surse valoroase pentru studierea nivelului de letrizare al femeilor din mai multe pături sociale și a vieții de zi cu zi. Corpusul epistolar și cel al documentelor emise de cancelaria imperială arată că principalele activități ale femeilor pe tărâm cultural erau: achiziționarea de manuscrise, comandarea unor lucrări literare, ctitorirea de locașuri sfinte sau donarea de obiecte bisericești.

Schisma papală, tragedia evului mediu târziu (1378-1417). Conciliul de la Konstanz și abolirea ei (1414-1418)

Gabriel Bleahu

Abstract: At the end of the 14th Century and the beginning of the 15th Century, Europe was in crisis, not just politically, but also religiously. Religiously, Catholic Church had, in the same time, three popes. Each of them had a part of Western Europe under their obedience. Often it has been attempted to abolisch this schism. But the people who had the power to solve this problem, either didn't want entirely to make this happened, or they used this opportunity to get more power. Year 1413 was a decisive one. Sigismund of Luxemburg through his exceptional diplomacy, found a proper moment to hold a council, wich was meant to solve this unpleasant situation. Between the 1414-1418 it was held at Konstanz, where the problem of the Catholic Church was solved.

Keywords**:** Papal schism, Pope Urban the Sixth, Council from Pisa, University from Paris, Antipope John the threrteenth, Sigismund de Luxemburg, Council of Konstanz, Pope Martin the fifth, Știbor de Știboriț.

Etapele care au condus la nevoia unui conciliu general

În această perioadă, Statul național a devenit puternic și unit, astfel că a fost suficient ca unii conducători să nu mai reacționeze la mesajul papalității, ba mai mult, au încercat folosirea Bisericii pentru atingerea idealurilor nați-

onale. Acest demers s-a făcut în Boemia, Franța și Anglia. În urma acestui nou concept a apărut și dorința de reformă în cadrul papalității, în secolele al XIV-lea și al XV-lea[1].

Biserica apuseană, după moartea lui Grigorie al XI-lea (1370-1378, ultimul papă francez), a început pregătirile pentru a alege un nou papă. După mai multe revolte și demonstrații ale poporului roman, a fost ales arhiepiscopul de Bari, Bartolomeo Prignano, acesta apărând ca noul papă în conclav. El a luat numele de Urban al VI-lea (1318-1389), prezentându-se înainte de alegeri ca modest și destul de activ. Totuși, unele surse raportează că el a dezvăluit un caracter irascibil și violent imediat după alegerea sa, iar uneori se apropia de nebunie[2].

Una dintre cele mai dure decizii a fost „reforma regimului fiscal". Aceasta a fost destul de aspră cu cei care nu-și plăteau la timp taxele, îi pedepsea canonic. Papa Urban al VI-lea a încercat o reformă administrativ-financiară, dar fără efectul dorit; poporul nu putea să răspundă cerințelor financiare ridicate[3]. În definitiv, totul a părut în ordine, dar dintr-o dată însă s-au ivit primele neplăceri, prin cererea formulată de o parte a cardinalilor francezi, care au promovat mutarea, din nou, a sediului papal la Avignon. Urban s-a opus cu fermitate. Imediat după aceea, s-a pornit un conflict între papă și cardinali, care a culminat cu numeroase ciocniri și dispute, unii dintre cardinali vorbind despre o alegere nevalidă a papei Urban al VI-lea[4].

Această ruptură între el și cardinali a venit pe fondul unei noi viziuni de conducere a noului papă ales. Papa Urban al

---

[1] Earle E Cairns, *Creștinismul de-a lungul secolelor: o istorie a Bisericii creștine*, trad. Doris Laurențiu, Cartea Creștină, Oradea, 1997, p. 242.

[2] Daniel Gaschick, Christian Würtz, *Das Konstanzer Konzil: eine kleine Geschichte*, coll. *Regionalgeschichte, fundiert und kompak*, Der Kleine Buch, Karlsruhe, 2014, p. 9.

[3] Emil Dumea, *Teme de istorie a Bisericii*, Sapientia, Iasi, 2002, p. 319.

[4] Claudio Rendina, *Papii : Istorie și secrete*, trad. Radu Gâdei, Bic All, București, 2002, p. 558.

VI-lea a reconfigurat din temelii relația dintre el și cardinalii care l-au ales, astfel că acesta nu a mai ținut cont de cutuma inițiată de predecesorii săi Ioan al XXII-lea, Benedict al XII-lea, Clement al VI-lea și Urban al V-lea și nu le-a răsplătit susținerea în florini, chiar a avut curajul să-i amenințe pe cei care practicau simonia. Acesta a dorit îndepărtarea cardinalilor din cadrul influenței regale, transformându-i din susținători ai casei regale și ai principilor, în apropiați ai scaunului papal, luptând pentru idealul Sfântului Scaun. Cu siguranță, noua structură de lucru nu a fost pe placul cardinalilor, care, prin această nouă ideologie, nu mai aveau acces la puterea financiară a nobilimii, prin urmare nu au mai putut să ceară nobiliilor bani pentru favorurile făcute pe lângă curia papală[5].

Un alt motiv de îngrijorare a cardinalilor a fost privitor la deciziile care au fost luate de papa Urban în consistoriu. Papa Urban a luat deciziile în nume propriu, iar părerea cardinalilor a fost doar una de acreditare a celor considerate potrivite de către el. Astfel că a trezit nemulțumire, fiindcă a răsturant întreaga politică de la Avignon, îngrădind puterea cardinalilor, el fiind singura putere. Papa Urban a mers mai departe, nemulțumindu-se doar cu titulatura autoimpusă, de cap al Bisericii, ci a dorit după bunul plac să aibă puterea de a depune și de a pune regi, principi și împărați. Acesta a întârziat validarea alegerii ca împărat al romanilor a lui Venceslav și a intrat în conflict cu regele Angliei, Eduard al III-lea, considerându-l eretic pentru că „împiedică libera conferire a beneficiilor Bisericii”[6].

Papa Urban al VI-lea a scăpat lucrurile de sub control, el nu a reușit să fie un bun mediator, aceasta a făcut ca nemulțumirile să se accentueze în rândul cardinalilor francezi care, împreună cu cardinalul aragonez, Pedro de Luna, au plecat în grabă, nesatisfăcuți de cel pe care l-au ales și s-au dus la

[5] E. Dumea, *Teme de istorie a Bisericii*, pp. 317–318.
[6] E. Dumea, *Teme de istorie a Bisericii*, p. 318.

Anagni[7]. Aici au avut avut loc întâlniri între cardinalii nemulțumiți, care au căutat o modalitate prin care să aleagă un nou papă, fără să fie agresați sau presați din diferite motive; în final au discutat și chestiunea întrunirii unui nou conciliu care să pună capăt situației în defavoarea lor. Aceștia i-au transmis lui Urban că, din punctul lor de vedere, el nu este capabil să guverneze și că nu are legimitatea papală și că ar trebui din nou ales sau să aibă o altă soartă[8].

Urban a fost susținut de patru cardinali italieni, care nu au părăsit Roma. Cardinalii italieni au primit o scrisoare oficială de la cardinalii „secesioniști". Din această scrisoare se constată că, cardinalii francezi și-au manifestat dorința de a-i atrage pe cei italieni de partea lor, adăugând că alegerea lui Urban a fost sub „presiunea mișcărilor populare". În urma acestei scrisori, cardinalii italieni au rămas de neclintit, susținându-l în continuare pe papa Urban. Astfel a început un dialog agresiv între cele două tabere. Ecaterina de Siena a încercat să-l tempereze pe papă, făcând în numeroase rânduri apel la calm, dar acestea nu au avut efectul scontat[9].

Cardinalii francezi, negăsind ajutor în rândul celor italieni, s-au pus în mișcare, iar la data de 20 iulie 1378 au declarat alegerea lui Urban ca fiind nevalidă, prin urmare dialogul între cele două tabere a devenit inexistent. În data de 2 August, la Anagni, au redactat un act oficial prin care au declarat că scaunul de la Roma este „vacant". Câteva zile mai târziu, în data de 9 August, papa Urban a fost numit „apostat" și a fost prezentată ca nefiind valabilă alegerea lui[10].

Acestea fiind spuse, a mai rămas doar alegerea unui nou papă, care să fie pe placul cardinalilor francezi, astfel că s-a

---

[7] C. Rendina, *Papii*, p. 558.

[8] August Franzen, Remigius Bäumer, *Istoria papilor : misiunea lui Petru în ideea și realizarea ei istorică în Biserică*, trad. Romulus Pop, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice, București, 1996, pp. 265–266.

[9] C. Rendina, *Papii*, p. 558.

[10] A. Franzen, R. Bäumer, *Istoria papilor*, p. 266; C. Rendina, *Papii*, p. 558.

luat decizia de a se întâlni în localitatea Fondi. Aici urma să fie ales un nou conducător al Bisericii apusene, în opinia lor, legitim, și care să-l înlocuiască pe cel care nu a acceptat punctul lor de vedere[11].

Ierarhia clerului francez a primit suport din partea reginei de Napoli, iar regele Franței a menționat că întrunirea se va desfășura sub protecția regatului francez și va dispune de întreg ajutorul său. După aceste promisiuni pline de încredere, cardinalii au pornit sub pavilionul contelui de Gaetani spre Fondi. Acolo s-a ținut întrunirea unde a fost ales un nou papă, cardinalul Robert de Geneva, care și-a luat numele de Clement al VII-lea (1342-1395)[12].

Între 1378 și 1380, patru cardinali (Flandrin, Ameilh, Sortenac, Barrire) și doi dominicani au redactat mai multe tratate pentru a demonstra că, din punct de vedere juridic și ecleziologic, un conciliu nu putea să fie conovocat; mai mult, acesta ar fi fost inutil pentru a rezolva problema. Juridic, ei au afirmat următoarele:

> ,,conciliul poate fi convocat doar de papă, exclusă fiind astfel orice altă autoritate bisericească sau laică. Conciliul este inutil deoarece are o putere doar consultativă, și nu deliberativă; pe lângă aceasta, nu poate judeca ceea ce au făcut cardinalii în conclav, deoarece nici o normă nu-i concede o astfel de facultate. Ecleziologic, cei care pretind conciliul, identificând cardinalii cu Romana Ecclesia și aceasta cu Ecclesia universalis, negreșelnică în problemele de credință, pretind că toți trebuie să creadă de necessitate salutis cele afirmate de cardinali referitor la adevăratul papă"[13].

Împotriva acestor tratate, Konrad de Gelnhausen și Henrich de Langenstein (1380-1381) au afirmat următoarele:

---

[11] A. FRANZEN, R. BÄUMER, *Istoria papilor*, p. 266.

[12] Ludwig HERTLING, *Istoria Bisericii*, trad. Emil Dumea, Ars Longa, Iasi, 1998, p. 290.

[13] E. DUMEA, *Teme de istorie a Bisericii*, p. 321.

„juridic, conciliul este posibil, mai mult, necesar din punct de vedere moral, deoarece ne găsim într-o stare de necesitate, când legea încetează sau când trebuie aplicată epichia. Din acest motiv, conciliul poate fi convocat de o autoritate inferioară papei. Ecleziologic, ei afirmă că numai conciliul, ca și reprezentant al Bisericii universale, este negreșelnic în credință, ceea ce nu se verifică pentru papă și cardinali, care pot cădea în erezie. Atunci când papa nu există (este eretic sau a decedat), conciliul, pentru actele sale, primește puterea direct de la Hristos, ceea ce face ca actele sale să fie valide"[14].

Odată cu alegerea lui Robert de Geneva ca nou papă a început schisma. În timp, cei care s-au ocupat de istoria bisericească, au alternat viziunea despre legimitatea celor doi papi. Unii susțin că Urban trebuie recunoscut ca cel de drept pentru că alegerea lui a fost într-un moment în care „nu exista niciun moment de teamă", dar totuși acesta nu este un criteriu de confirmare a legimității lui. Alții consideră că numirea lui Clement nu a fost regulamentară, ci mai mult, afirmă că a fost sub influența cardinalilor francezi, care au intrat in conflict cu Urban din cauză că acesta s-a desprins de obiceiurile papilor de la Avignon. Ei l-au făcut nebun pe Urban pentru comportamentul său, dar nici aceasta nu poate fi dovedită în timpul păstoririi sale, ci doar faptul că a fost o persoană dură, iar bănuiala francezilor nu poate fi fondată. Această bănuială de alienare este un argument insuficient pentru alegerea unui nou papă[15].

Conducătorii vremii s-au împărțit în a favoriza pe unul sau pe celălalt. Astfel că, Urban al VI-lea a fost apropiat de împăratul Germaniei, Carol al IV-lea, dar nu pentru mult timp deoarece acesta din urmă a murit în anul 1378. O mare parte din Italia (în afară de Napoli), Anglia, Ungaria și Peninsula Scandinavă au fost de partea sa. Papa de la Avignon

[14] E. Dumea, *Teme de istorie a Bisericii*, p. 321.

[15] E. Dumea, *Teme de istorie a Bisericii*, p. 320; Thomas Watson, *A short history of the papacy and the popes: condensed from the large book of Louis de Cormenin*, Tom Watson Book Co., Georgia, 1907, p. 11.

și-a găsit susținerea în Franța, Spania, Sicilia, Napoli, Savoia, Scoția, Portugalia și unele teritorii ale Germaniei. Aceștia își schimbau opinia în funcție de beneficiul pe care doreau să-l obțină. Ordinele religioase au practicat aceeași metodă. Universitatea din Paris la începutul conflictului a fost o suținătoare a lui Clement al VII-lea, dar în timp a devenit neutră[16].

Între cei doi, Urban și Clement, a existat în anul 1379 un conflict armat. Această bătălie s-a dat la Marino, pe dealurile Albani, la 28 aprilie 1379. Armata lui Clement a fost formată din mercenari bretoni, iar trupele italiene ale lui Urban au fost conduse Alberico de Barbino. Clement a pierdut bătălia și a părăsit Italia, instalându-se la Avignon[17].

Biserica apuseană s-a aflat într-un conflict deschis, de durată, care nu s-a finalizat nici după moartea lui Urban, moarte care a survenit la data de 15 octombrie 1389, la Roma. Cel care a fost ales după moartea lui Urban „a primit o tristă moștenire”, o Biserică scindată, cele două diviziuni au dus o luptă crâncenă, clementiștii și urbaniștii, două tabere care nu au dorit liniștea Bisericii, ci au luptat doar pentru putere și supremație. Misiunea noului ales a fost una destul de neprietenoasă, mai ales cu papa de la Avignon, care considera că, după moartea lui Urban, nu este nevoie să fie ales un nou papă la Roma pentru că el este singurul și adevăratul papă. Papa Clement a fost convins că toți îi vor accepta titulatura de papă, fără să fie ales un urmaș al lui Urban[18].

Însă cei de la Roma s-au mișcat destul de repede, așa că, la 2 noiembrie[19], cardinalii italieni l-au ales pe cardinalul Pietro Tomacelli, care și-a luat titulatura de Papa Bonifaciu al IX-lea, iar acesta a fost acceptat de întreaga Italie. Papa Bonifaciu al IX-lea (1350-1404) a refăcut relația cu cardinalii de la Roma, relație care spre finalul vieții lui Urban s-a de-

---

[16] L. Hertling, *Istoria Bisericii*, p. 292; E. Dumea, *Teme de istorie a Bisericii*, pp. 322–323.

[17] C. Rendina, *Papii*, pp. 558–559.

[18] A. Franzen, R. Bäumer, *Istoria papilor*, p. 268.

[19] Remigius BÄUMER, August FRANZEN, *Istoria...*, p. 268.

teriorat, dar mișcarea cea mai importantă a fost împăcarea cu regele Ladislau de Napoli[20].

Papa Clement al VII-lea a trecut la cele veșnice la data de 16 Septembrie 1394. La scurt timp, în data de 28 septembrie, s-a ales un nou papă, chiar dacă au fost voci care au cerut o amânare, cea mai importantă fiind Universitatea din Paris. Cardinalii francezi nu au ascultat îndemnul Universității din Paris, aceștia au ales un nou papă în persoana lui Pedro de Luna, care și-a luat titulatura de Papa Benedict al XIII-lea (1328-1423). Pedro de Luna, înainte să fi fost ales, a făcut o serie de jurăminte; el a promis că va asculta de îndemnul cardinalilor, iar pentru binele Bisericii apusene, el este dispus să renunțe la tiara papală, argumentând acest gest prin dorința arzătoare de restabilire a liniștii în Biserică. Această promisiune nu a fost validă și după alegere, el s-a arătat reticent față de cererea retragerii sale, iar în loc să renunțe, a considerat că este mai potrivit să se întrevadă cu papa de la Roma, iar împreună să găsească o soluție pentru înlăturarea schismei. După această afirmație s-a organizat, între 3-8 februarie, în Franța, conciliul I de la Paris, iar în cadrul acestuia s-a concluzionat că singurul mod prin care schisma poate fi abolită este retragerea ambilor papi „Via cessionis"; această mișcare a fost propusă în dese rânduri și în anii anteriori[21].

Dorința de rezolvare a situației în care se găsea lumea apuseană în urma scindării Bisericii a devenit tot mai proeminentă în rândul nobilimii. Astfel că, la 22 mai 1395, s-a afișat în fața papei Benedict o delegație, care a fost însărcinată sa-i ceară papei să renunțe, dar papa nu a acceptat, dând un răspuns clar că, el nu va accepta „Via cessionis". Delegația s-a văzut nevoită să apeleze la cardinali, iar dintre aceștia, majoritatea au văzut cu ochi buni „Via cessionis". Regatul francez a căutat sprijin și la alte regate, cum ar fi: Germania,

---

[20] L. Hertling, *Istoria Bisericii*, p. 292; C. Rendina, *Papii*, p. 293.
[21] A. Franzen, R. Bäumer, *Istoria papilor*, p. 268.

Anglia și Spania. A încercat prin această mișcare să-i atragă în susținerea „Via cessionis". Papa Benedict, văzând că nu are scăpare, a încercat un dialog cu papa de la Roma, iar ca răspuns la „Via cessionis", a pus în discuție „Via convetionis"; dorința lui Benedict s-a lovit de Papa Bonifaciu al IX-lea, care nu a dorit un dialog cu papa de la Avignon și niciun fel de discuție între delegații acestora[22].

O parte din cardinalii francezi s-a îndepărtat de papa Benedict al XIII-lea, adoptând „constituția civilă". Aceștia au luat măsuri severe împotriva papei, ba chiar mai mult, și-au creat o structură proprie de organizare, independentă atât de Roma, cât și de Avignon. În anul 1403, Universitatea din Paris l-a anunțat pe Pedro de Luna „restituirea obedienței", punându-i la dispoziție un an pentru a convoca un conciliu general. Totuși, datorită personalității lui Benedict al XIII-lea, s-a născut ideea unui conciliu fără a ține cont de părerea celor doi papi.

Criza bisericească a trebuit cât mai rapid cu putință rezolvată[23]. Aceasta criză nu a fost soluționată nici după moartea lui Bonifaciu al IX-lea, din 1 octombrie 1404. La câteva zile distanță, a fost ales un nou papă la Roma, care, la rândul său, nu a dus tratative de unire. Papa Inocențiu al VII-lea (1339-1406) nu s-a ridicat la nivelul predecesorului său. Dacă cea mai importantă realizare a papei Bonifaciu al IX-lea a fost restabilirea puterii papale asupra orașului Roma, se pare că papa Inocențiu al VII-lea a distrus tot ce a construit înaintașul său. Papa Inocențiu al VII-lea nu a reușit să-l împiedice pe Ladislau de Napoli (1386-1414) să impună un guvern comunal la Roma în 1404[24]. De amintit este faptul că, la 12 iunie 1405, papa Inocențiu al VII-lea a făcut unsprezece noi cardinali, dintre care cinci au fost

[22] A. Franzen, R. Bäumer, *Istoria papilor*, p. 269.

[23] Vintilă Horia, Ana Vădeanu, *Dicționarul papilor*, Saeculum, București, 1999, p. 137.

[24] Roger Collins, *Keepers of the keys of heaven : a history of the papacy*, Basic Books, New York, 2009, pp. 301–302.

romani, iar altul a fost Oddo Colonna, cel care avea să fie papa Martin al V-lea[25].

Cea mai importantă acțiune a sa a fost în anul 1406, la Roma, unde a pus în mișcare reorganizarea universității „La Sapienza". La cererea sa a fost consolidată catedra de limbă greacă. El i-a luat ca sfătuitori pe umaniștii Leandro Bruni și Pietro Paolo Vergerio. Poate fi considerat un inovator pentru acea vreme tulbure, încercând o schimbare culturală în cadrul Bisericii, într-o lume în care războiul și luptele de culise au fost în centrul atenției. Totuși, această acțiune a fost considerată singura lui manifestare pozitivă. Cum am prezentat mai sus, nu a fost nevoie de un om care să facă o reformă culturală a Bisericii, ci să rezolve problema schismei. Acesta a fost caracterizat ca având o mentalitate destul de pacifistă, acuzat de ipocrizie, pentru că nu a avut nici cea mai mică intenție de înlăturare a schismei. A murit la 6 noiembrie și a fost înmormântat în bazilica Sfântul Petru[26].

După alegerea papei Grigore al XII-lea (1335-1417) la Roma, în anul 1406, presiunea a fost făcută de ambele colegii de cardinali pentru a-i forța pe cei doi papi să se întâlnească. După discuții și negocieri furtunoase, papii au fost de acord să facă acest lucru. Ei trebuiau să se întâlnească cel mai târziu până la 1 noiembrie 1407, în Savona, un oraș de pe coasta Liguriei lângă Genova, care, deși italian în cultură, era loial Avignonului. Papii au pornit, dar Benedict a stagnat la Portovenere și Grigorie la Lucca, aflate la o distanță de o zi una de cealaltă. Au negociat luni întregi. Monarhia franceză a fost atât de dezgustată de această farsă, încât, în mai 1408, și-a retras oficial sprijinul pentru Benedict și s-a declarat neutră, ceea ce a reprezentat o lovitură puternică. Benedict l-a excomunicat pe rege[27].

---

[25] Mandell Creighton, *A History of the papacy*, Longmans Green & Co., London, 1919, p. 189.

[26] C. Rendina, *Papii*, p. 566.

[27] John O'Malley, *A History of the Popes: From Peter to the Present.*, Rowman & Littlefield Pub. Group, Lanham, 2009, p. 152.

Această inițiativă a eșuat, ca toate inițiativele predecesorilor lor; atât papa de la Roma, cât și cel de la Avignon și-au atras numeroase antipatii, iar încrederea în ei a început să scadă. S-a pus întrebarea dacă aceștia sunt bine intenționați, punând-se la îndoială buna lor credință. În mare parte, reprezentanții celor doi pontifi, ca și marea parte a principilor, se vor sustrage ascultării față de ei și vor decide pentru anul 1409 o adunare universală a Bisericii la Pisa[28].

Cei doi papi doreau un conciliu general, dar fiecare dorea să prezideze, niciunul nu se lăsa mai prejos, motiv pentru care îndepărtarea schismei nu era văzută într-un viitor apropiat. Benedict a convocat un conciliu general, care s-a întâlnit la Perpignan în 1 noiembrie 1408. În timp ce Grigorie nu se lăsa depășit, a chemat, din retragerea sa la Rimini, un conciliu general care să se întâlnească în provincia Aquileia sau în exarhatul de la Ravenna la Rusaliile din 1409[29].

În acest climat de agitație s-a deschis oficial, la 25 martie 1409 , conciliul de la Pisa, iar acesta, treptat, a crescut ca importanță. Aproape toți suveranii apuseni și-au trimis delegații în Pisa. Astfel că au fost prezenți zece cardinali din anturajul lui Benedict, 14 cardinali din cel al lui Grigorie, 4 patriarhi, 80 episcopi, 27 de stareți, numeroși doctori în teologie și drept canonic, precum și unii clerici care nu au mai rămas la întrunirea de la Perpignan. Adunarea a fost condusă de către decanul cardinalilor din Poitiers, Guy de Maillesec[30].

La acest conciliu ambii pontifi au fost depuși, iar unul nou a fost ales în persoana lui Petru, cardinalul din Milano, care a preluat imediat titlul de Alexandru al V-lea. Recunoscându-l ca succesor de drept al lui Petru, scriitorii romani mărturisesc practic autoritatea primară a unui conciliu general. Cu toate acestea, cei doi pontifi depuși nu au renunțat la pretențiile lor. Benedict a locuit în Spania și a primit încă

---

[28] L. Hertling, *Istoria Bisericii*, p. 294.

[29] Herbert B Workman, *The dawn of the reformation,* vol. II, C.H. Kelly, London, 1902, p. 49.

[30] C. Rendina, *Papii*, pp. 568–569.

omagiul acestei porțiuni din teritoriul creștin. Totuși, Grigorie a fost obligat să scape de dușmanii săi și s-a deghizat într-un comerciant. Grăbindu-se de-a lungul Alpilor, el a fost primit cu amabilitate de regele Ungariei și a continuat să fie tratat ca adevăratul pontif de majoritatea populației germane. Astfel, cei trei papi au împărțit încă o dată între ei suveranitatea Bisericii; dar de data aceasta nu exista niciun maestru spiritual, cum ar fi Hildebrand, pentru a deduce forța din slăbiciune. Diviziunea a reprezentat un adevărat pericol pentru papalitate, iar consecințele au fost resimțite de-a lungul întregului secol[31].

Alegerea lui Alexandru al V-lea a avut loc sub influența lui Cossa, iar când Alexandru a murit, după mai puțin de un an de la titularizare, Cossa a fost ales Papă, care și-a luat numele de Papa Ioan al XXIII-lea. Ioan nu a urmărit unirea Bisericii, ci restaurarea și consolidarea puterii papale în statul papal[32].

Papa Grigorie al XII-lea și-a căutat la rândul lui dreptatea. Astfel că, concomitent cu cel de la Pisa, a convocat după cum a promis propriul său conciliu la Cividale del Friuli, lângă Aquilea. În ședința din 22 iulie, el a declarat că suveranii pontifi legitimi nu sunt decât cei de la Roma, de la Urban al VI-lea la Bonifaciu als IX-lea și la el însuși, iar antipapii erau cei de la Avignon, în speță, Clement al VII-lea și Benedict al XIII-lea, ca și noul ales de Pisa, Alexandru al V-lea (1339-1410), iar mai târziu Papa Ioan al XXIII-lea (1365-1419)[33].

În istoriografia apuseană se afirmă că papa Alexandru al V-lea a murit otrăvit. Unii istorici susțin că cel care l-ar fi otrăvit a fost chiar susținătorul său, cardinalul Cossa. Acesta din urmă, printr-un conclav reunit la 17 mai, a fost ales ca succesor al papei; a fost consacrat în ziua de 25 a aceleași luni, sub numele de Ioan al XXIII-lea, și, după un an, s-a instalat

---

[31] Religious Tract Society (Great Britain), *The Lives of the Popes*, vol. I, The Religious Tract Society, London, 1852, p. 179.

[32] D. Gaschick, C. Würtz, *Das Konstanzer Konzil*, p. 26.

[33] C. Rendina, *Papii*, p. 570.

în Roma, la Vatican[34]. Thomas Watson consideră că, cei care l-au ales, cardinalii, au fost înfricoșați și din acest motiv au confirmat alegerea lui Ioan al XXIII-lea. În urma acestei decizii, papii alungați, Benedict al XIII-lea și Grigore al XII-lea, și-au reînviat pretențiile la Sf. Scaun din Roma. Aceștia s-au anatemizat reciproc. Imperiul a avut trei împărați, iar Biserica a avut trei papi, sau, mai degrabă, Biserica și imperiile nu au avut capete[35].

Imediat după alegerea lui Ioan al XXIII-lea s-a întrunit un consiliu pentru depunerea lui Ioan al XXIII-lea, acuzele care i-au fost aduse lui Ioan fiind din cele mai grave, dar cea mai importantă a fost asasinarea lui Alexandru al V-lea[36].

Papa Ioan al XXIII-lea nu a avut liniște pentru că regele Ladislau din Napoli l-a provocat și intimidat în iunie 1413. Astfel că, papa Ioan al XXIII-lea a fost nevoit să părăsească Roma, găsindu-și liniștea în împrejurimile Florenței. Când însă Ladislau, trecând de Roma, a înaintat înspre nord, iar Florența a hotărât să se alieze cu Ladislau, papa Ioan al XXIII-lea a fost nevoit, din nou, să-și caute refugiu. De această dată i-a venit în ajutor Sigismund de Luxemburg, care a preluat cu multă însuflețire convocarea în Germania a unui conciliu general. La sfârșitul lui iulie, Ioan i-a trimis pe cardinalii Chalant și Zabarella pentru a trata cu Sigismund. Tratativele au fost purtate în octombrie 1413, la Como[37].

Conciliul de la Konstanz, o soluție pentru schisma papală

După discuția de la Como, la 30 octombrie 1413, Sigismund a convocat în mod oficial suverani, cardinali, episcopi, la 1 noiembrie 1414. La acest conciliu au fost invitați și cei trei papi pentru că s-a dorit găsirea unei soluți pentru terminarea

[34] C. Rendina, *Papii*, p. 571.
[35] T. Watson, *A short history of the papacy and the popes*, p. 12.
[36] T. Watson, *A short history of the papacy and the popes*, p. 12.
[37] A. Franzen, R. Bäumer, *Istoria papilor*, p. 273.

schismei papale, condamnarea ereziilor apărute și reforma Bisericii apusene. Papa Ioan al XXIII-lea și-a asumat convocarea acestui conciliu pentru a-i da o formă ecleziastică, dar ceilalți doi, atât papa Grigorie al XII-lea, cât și Benedict al XIII-lea, nu au recunoscut, la început, ca fiind valid acest conciliu[38].

La data 25 noiembrie 1413, la Lodi, s-a discutat despre organziarea în cel mai scurt timp posibil, iar câteva zile mai târziu, în data de 9 decembrie, papa Ioan al XXIII-lea a emis o bulă de convocare a conciliului, care trebuia ,,să se întrunească de sărbătoarea Tuturor Sfinților a lui 1414", la Konstanz. Papa a fixat drept sarcini ale Conciliului: 1) eliminarea schismei, 2) reforma Bisericii ,,in capite et membris", 3) înfrângerea ereziilor[39].

Obsevăm cum Sigismund I de Luxemburg, împăratul german (1410-1437), a izbutit să desființeze „schisma cu trei capete", convocând la Konstanz (astăzi în Germania) cel de-al XVI-lea conciliu general, mai bine zis un congres cu caracter european, cu reprezentanți laici și clerici. Numărul participanților a fost de 1800. Au luat parte și delegați ai unor orașe din Moldova și Țara Românească[40].

Papa Ioan al XXIII-lea a adus cu el o suită de șase sute de oameni. Delegații celorlalți doi papi, la rândul lor, au venit cu o suită impresionantă, prin aceasta își etalau puterea, dar și dorința de a-i reprezenta cum se cuvine pe conducătorii lor. Treizeci și trei de cardinali, cinci sute de episcopi, două mii de delegați ai universităților, cinci mii de preoți au bătut drumul până la Konstanz, care a găzduit, de asemenea, patruzeci de duci, treizeci și doi de prinți, o mie cinci sute de cavaleri, numeroși ambasadori, în jur de patruzeci de regate și cetăți, fiecare dintre acești oaspeți de seamă fiind însoțit de o suită de prestigiu, în total o sută de mii de vizitatori,

---

[38] C. Rendina, *Papii*, pp. 571–572.

[39] A. Franzen, R. Bäumer, *Istoria papilor*, p. 273.

[40] Vasile Muntean, *Istoria creștină generală*, EIBMBOR, București, 2008, p. 57.

fără a mai pune la socoteală șapte sute de prostituate, care au venit cu acest prilej, un efectiv, pare-se, foarte modest[41].

Prereformatorul Jan Hus, unul dintre „eretici", care a ajuns la Konstanz la sfârșitul lunii octombrie și-a găsit cu greu unde să locuiască. La sosirea în Konstanz, lui Hus i s-a dat deplină libertate. Acesta a primit un bilet de liberă trecere din partea împăratului, căruia i s-a adăugat o asigurare personală de ocrotire din partea papei. Dar, violându-i-se toate aceste declarații solemne repetate, reformatorul a fost arestat în scurtă vreme din ordinul papei și al cardinalilor și aruncat într-o temniță dezgustătoare[42].

Papa Ioan era destul de mulțumit de comportarea celor doi rivali și, primid de la Sigismund asigurări asupra securității persoanei sale, a pornit la drum spre Konstanz, făcându-și, la 28 octombrie 1414, o intrare triumfală în oraș, în fruntea unui alai impunător. Treptat, soseau și diferiți reprezentanți ai Europei creștine, într-un total de 1800 de persoane, printre care teologi, episcopi, arhiepiscopi, patriarhi și 29 cardinali, ca și ambasadori ai mai multor suverani. Conciliul a fost declarat deschis la 5 noiembrie, dar lucrările au început abia după zece zile, pentru a da posibilitatea tuturor participanților să ajungă la Konstanz. Primele ședințe s-au ținut sub conducerea lui Ioan al XIII-lea. Sigismund, încoronat ca împărat la Aachen, la 8 noiembrie, a sosit abia în ajunul Crăciunului și, prin prezența sa, conciliul a căpătat aspectul caracteristic al schimbărilor ieșite din comun[43].

În cadrul conciliului s-a pus în dicuție și s-a adoptat votul pe națiuni, fiecare națiune să-și aleagă un episcop ca preșe-

[41] Georges Blond, *Furioșii Domnului: catolici și protestanți: patru veacuri de fanatism*, trad. Dumitru Almaș et alii, Editura Politică, București, 1976, p. 52; Karel Hruza, Alexandra Kaar (eds.), *Kaiser Sigismund (1368-1437): zur Herrschaftspraxis eines europäischen Monarchen*, coll. *Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters, Beihefte zu J.F. Böhmer, Regesta Imperii,* 31, Böhlau, Wien; Köln; Weimar, 2012, p. 28.

[42] Ellen Gould White, *Tragedia veacurilor*, trad. Nelu Dumitrescu, Casa de editură Cuvântul Evangheliei, București, 1994, p. 103.

[43] C. Rendina, *Papii*, pp. 571–573.

dinte, iar cele cinci națiuni au fost: Italia, Franța, Germania, Anglia și Spania. Votul trebuia să fie unanim pentru ca cei din conciliu să acționeze. O altă noutate a fost votul tuturor participanților. Am putea spune astăzi că s-a urmărit un proces de democratizare a Bisericii apusene. Aceste două mișcări, încă de la începutul conciliului, au dus la consolidarea autorității decizionale a acestuia în fața papalității. Pentru prima dată autoritatea scaunului papal s-a clătinat. Decretul prin care s-a schimbat puterea absolută a papalității cu manifestarea puterii decizionale prin conciliu a purtat numele de „Sacrosanct (Preasfânt)”[44].

Englezii



[45]

[44] C. Rendina, *Papii*, p. 572; E.E. Cairns, *Creștinismul de-a lungul secolelor*, p. 250.

[45] „Ulrich <von Richental>: Concilium zu Constencz [Chronik des Konstanzer Konzils]. (Augsburg, 2. September 1483) [M38152]”, <https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/ir00196000/0106/image>, 15 decembrie 2019.

Rickardus episcopus Londensis-Richard Clifford, episcopul din Londra;

Johannes episcopus Liciffeldensis-John Catterick, episcop de Conventry și Lichfield;

Thomas abbas Ebraniensis sancte Maria – Thomas Spofford, abbate al mănăstirii Sfânta Maria din York;

Fridbertus episcopus Bathoniensis – Nicholas Bubwith, episcop de Bath și Wells;

Johannnes episcopus Nortwainensis – John Wakering, episcop de Norwich;

Thomas Palton prothonotarius Anglie-Thomas Polton, decan al biseicii catedrale din York, protonotar apostolic[46].

Italienii



[47]

46 Monika Küble, Henry Gerlach, *Augenzeuge des Konstanzer Konzils: Die Chronik des Ulrich Richental*, Konrad Theiss Verlag, Darmstadt, 2014, pp. 154–155.

47 „Ulrich <von Richental>: Concilium zu Constencz [Chronik des Konstanzer Konzils]. (Augsburg, 2. September 1483) [M38152]", <https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/ir00196000/0107/image>, 15 decembrie 2019.

Nicolaus episcopus Medolonensis- Bartolomeo de la Capra, Arhiepiscopul de la Milan;

Hainricus episcopus Veltrensis-Enrico Scarampi, episcopul de la Belluno-Feltre;

Jacobus de Camplo auditor Rote-Giacome de Camplo episcop ales de la Penne-Atri;

Franciscus Forosisus episcopus Melfrensis-Francesco Carosio, episcop de la Melfi;

Pandolfus dux Malatestis archidiaconus Bononiensis – Pandolfo de Malatesta, arhidiaconul de la Bologna;

Lienhardus de Florencia generalis- Leonardo di Stagio Dati, maestru general al dominicanilor[48].

Francezii



[49]

48 M. Küble, H. Gerlach, *Augenzeuge des Konstanzer Konzils*, p. 153.

49 „Ulrich <von Richental>: Concilium zu Constencz [Chronik des Konstanzer Konzils]. (Augsburg, 2. September 1483) [M38152]", <https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/ir00196000/0108/image>, 15 decembrie 2019.

Johannes patriarcha Constantinopolitanus –Jean de Rochetailee, patriarhul de la (Constantinopol);

Jacopus archiepiscopus Bitunicensis-Guillaume de Boisratier, episcopul de la Bourges;

Johannes archiepiscopus Thuronensis- Jacques de Gelu, arhiepiscop de Tours;

Johannes episcopus Jebonensis princeps Saphoie-Jean des Bertrands, episcopul de la Genf;

Nicolaus abbas Clunicensis – Nicolae, abate la Cluny;

Galtherus prior in Rodis- Gauthier Crassi, marele prior al ordinului ospitalierilor, a sfântului Ioan de Ierusalim din Rodhos (ioaniții)[50].

Spaniolii



[51]

[50] M. Küble, H. Gerlach, *Augenzeuge des Konstanzer Konzils*, p. 154.

[51] „Ulrich <von Richental>: Concilium zu Constencz [Chronik des Konstanzer Konzils]. (Augsburg, 2. September 1483) [M38152]", <https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/ir00196000/0109/image>, 15 decembrie 2019.

Johannes episcopus Pacensis de regno Castelle- Juann de Villalon, episcop de la Badajoz;

Johannes episcopus Xassensis de regno Castelle- Juann (Nikolas Duriche), episcopul de la Aquea; Augustae;

Dyadacus episcopus Consensis-Diego de Anaya y Maldonado, episcopul de la Cuenca;

Condislaus gracie de sancta Maria doctor in utroque- arhidiaconul de la Burgos, doctor în drept;

Philippus de Madalia- Felipe de Malla, doctor în teologie;

Marcus de Fastileo, doctor in utroque-Pedro Velasco, doctor în drept[52].

Germanii



53

---

[52] M. Küble, H. Gerlach, *Augenzeuge des Konstanzer Konzils*, p. 154.

[53] „Ulrich <von Richental>: Concilium zu Constencz [Chronik des Konstanzer Konzils]. (Augsburg, 2. September 1483) [M38152]", <https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/ir00196000/0105/image>, 15 decembrie 2019.

Nicolaus archierpiscopus Gneßnensis-Nicolaus Tramba, arhiepiscopul de la Gnesen;

Conradus Susaco doctorin theologia- Konrad von Soest, doctor în teologie;

Simon episcopus Traguriensis in Ungaria-Simon de Dominicis, epicopul de la Trau (Trogir, astăzi în Croația);

Johannes archiepiscopus Rigensisi in Nifland- Johannes von Wallenrode, Arhiepiscop de la Riga;

Lampertus de Stipate, qui studuit in Heidelberg, doctor in theologia- Lambert de Stipite, doctor în teologie și drept, prior al abației Bertree;

Nicolaus de Dinckelspüchel, doctor in theologia-Nikolaus de la Dinkelsbühl, doctor în teologie[54].

Papa Ioan al XXIII-lea, după ce a pierdut autoritatea de decizie în cadrul conciliului, a fugit. Astfel, vedem că, pe 20 martie, Ducele Friedrich de Tirol i-a atras pe toți din Konstanz la un turneu mare în afara orașului, iar în mijlocul acestuia a fost observat că a primit un mesaj și a părăsit terenul. Friedrich a aflat că papa Ioan al XXIII-lea, deghizat în mirean, a ieșit pe poartă călare pe un cal sărac, cu doi însoțitori, iar Friedrich mai târziu i s-a alăturat la Schaffhausen. Sigismund a interzis cu strictețe dizolvarea Conciliului, a pus o pedeapsă grea asupra vasalului său și i-a trimis pe unii dintre cardinali să-l vadă pe Ioan. Papa a declarat că a plecat numai din cauza bolii sale, că el ar abdica și nu ar interveni în Conciliu, dar cardinalii trebuie să i se alăture imediat sau să fie excomunicați[55].

După fuga lui Ioan al XXIII-lea a intervenit o criză în derularea ședințelor din cadrul conciliului, iar aceasta s-a rezolvat prin măiastra diplomație a lui Sigismund de Luxemburg, dar și prin sclipirea de geniu a cardinalului francez, Pierre d'Ailly. În ședința din 29 martie 1415 s-a reamintit că toți membrii clerului, inclusiv papa, trebuie se supună autorității

[54] M. Küble, H. Gerlach, *Augenzeuge des Konstanzer Konzils*, p. 153.

[55] Joseph McCabe, *Crises in the History of the Papacy: a study of twenty famous Popes.*, G.P. Putnam's Sons, New York; London, 1916, p. 236.

conciliului. Tot mai influentă în sânul celor participanți la conciliu, a fost ideea că cei trei să renunțe în același timp. Primul care a fost depus din scaun a fost Papa pisan, Ioan al XXIII-lea, care prin fuga sa a pierdut orice susținere din partea lui Sigismund. Acesta a fost declarat demis în data de 29 mai. Papa Marin al V-lea l-a iertat și l-a reprimit în Biserică, fiind episcop de Tuscolo, unde moare în anul 1420[56].

Conciliul a rezolvat un caz din trei, au mai rămas doi care trebuiau convinși că trebuie să renunțe la tiara papală pentru binele Bisericii apusene. Papa Grigorie al XII-lea a făcut o mișcare inteligentă; acesta l-a însărcinat pe bunul său prieten și protector, Carlo Malatesta, să prezinte în fața comisiei poziția sa, prin care iși manifesta dorința de a renunța, ba mai mult, este dispus să accepte conciliul de la Konstanz, iar următoarele ședințe să fie organizate sub ocrotirea sa. Astfel că, următoarele ședințe au fost convocate prin legatul său, cardinalul Dominici. După această clarificare, conciliul a fost considerat ecumenic, iar documentele valide[57].

La 4 iulie 1415, Carlo Malatesta s-a prezentat în fața conciliului unde a dus actul prin care Grigorie al XII-lea și-a prezentat demisia. Fostul papă Grigorie al XII-lea, pentru demnitatea dovedită, a primit scaunul episcopal din Porto[58].

Imediat după ce Grigorie al XII-lea a renunțat la scaunul papal, Jan Hus a fost condamnat pentru învățătura sa, iar de condamnare nu a scăpat nici discipolul său Ieronim de Praga. În data de 6 iulie 1415, Jan Hus a fost ars pe rug. Hus a fost considerat un „simbol de rezistență” împotriva influenței germane din Praga; chiar dacă la început Hus a fost protejatul lui Sigismund în Konstanz, se pare că acesta și-a schimbat viziunea și a văzut în teologul praghez „un rival periculos” în Bohemia. După aceste evenimente, în Bohemia s-au manifestat o serie de nemuțumiri, culminând cu reforma țăranilor. În continuare s-a derulat problema schismei papale,

[56] C. Rendina, *Papii*, p. 573.
[57] C. Rendina, *Papii*, p. 573.
[58] C. Rendina, *Papii*, p. 573.

astfel că, odată cu eliminarea din ecuație a papei Benedict al XIII-lea, conciliul a putut în liniște să-și continue lucrarea pentru a alege un nou papă[59].

Jan Hus, înainte să fie ars pe rug, a fost dus mișelește în închisoare, acolo starea lui de sănătate s-a degradat datorită umezelii și aerului rece din celulă, a suferită de febră, care a fost atât de intensă încât acesta a fost în apropierea morții. El a luptat împotriva clerului corupt, în opinia lui, apărând adevărul Bisericii. În așteptarea sentinței la moarte a scris scrisoarea prin care și-a prezentat poziția de om împăcat cu sine și cu Dumnezeu.

> „Scriu această scrisoare, spunea el unui prieten, în celula mea, cu mâna tremurândă, așteptând mâine sentința de moarte... Când, cu ajutorul lui Iisus Hristos, ne vom întâlni iarăși în pacea cea dulce a vieții viitoare, vei înțelege cât de îndurător s-a arătat Dumnezeu față de mine, cât de răbdător m-a susținut în mijlocul ispitelor și încercărilor”[60].

Jan Hus a stârnit admirație în rândul teologilor protestanți, iar aceștia îl consideră martir. Georges Blond prezintă trăirea pe care a avut-o Hus în timpul arderii sale pe rug; acesta a dat dovadă de credință, stăpânire de sine, iar prin ultimele cuvinte, împăcarea cu sine. Imaginea este prezentată ca o piesă de teatru tristă, în care se strângeau bărbați, femei și copii pentru a gusta din această distracție de neînțeles, dar acesta a fost evul mediu, un contrast al binelui cu răul. Unii dintre ei au ajutat la ridicarea rugului, confirmând și aprobând cele ce urmau. În cazul lui Jan Hus, trebuie amintit un citat din autorul amintit mai sus. Poate fi numită aceasta o caracterizare a întregii situații, a societății de atunci, confirmând gândirea simplă a civilizației din evul mediu. Acest pasaj face referire la momentul arderii pe rug a lui Jan Hus și momentul în care călăul este pregătit să aprindă rugul.

---

[59] V. Horia, A. Vădeanu, *Dicționarul papilor*, p. 140.

[60] E.G. White, *Tragedia veacurilor*, p. 105.

Din mulțime s-a auzit strigătul unei bătrâne gârbove, care a dorit să așeze câteva lemne pe rug. Cum asistența a fost numeroasă, cineva din mulțime a întrebat-o pentru ce atâta osteneală, iar aceasta a răspuns cu naivitate ,,Mi s-a spus că, dacă fac asta, o să câștig multe indulgențe!". Hus ar fi zis în șoaptă ,,Sancta simplicitas"[61].

După părerea teologului Ioan-Vasile Leb, aceste constrângeri eclesiastice au produs numeroase dispute între cehi și clerul catolic. Pe lângă aceste constrângeri și abuzuri s-a adăugat și diferența de înțelegere doctrinară pentru că teologii germani au adoptat nominalismul, iar cehii au fost apropiați de realism. Uciderea lui Jan Hus la Konstanz (6 iulie 1415) și a lui Ieronim de Praga (1416),a fost punctul culminat al disputei, care a produs explozia ,,revoltei husite".

Aceasta a continuat două decenii, husiții cehii având căpetenii precum: Iacob de Stribro, Jan Zelinsky, Jan Ziska, Procopie cel Mare și Procopie cel Mic. Au existat numeroase conflicte cu trupele catolice ale împăratului Sigismund al Germaniei (1419-1437). Cele mai importante au fost cele din 14 iulie 1420 la Vitkov, în 1421 la Nemecky Brod, iar în anul 1424, husiții au ieșit victorioși în Praga[62]. De amintit este că, în timpul lui Alexandru cel Bun, o ceată din adepții lui Jan Hus s-au refugiat în Moldova[63].

În cadrul ședințelor conciliului de la Konstanz s-a dat un ,,decret de reformă" prin care s-a consolidat opoziția împotriva nașterii unei noi schisme. Acest decret a prevăzut că noul papă este obligat să facă o ,,mărturisire de credință", prin urmare puterea absolută a papalități este diminuată, iar noului papă îi revine datoria de a se ocupa de reorganizarea Bisericii apusene[64].

---

[61] G. Blond, *Furioșii Domnului*, p. 54.

[62] Ioan Vasile Leb, *Teologie și istorie: studii de patristică și istorie bisericească*, Arhidiecezana, Cluj-Napoca, 1999, pp. 110–111.

[63] Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române.*, vol. I, EIBMBOR, București, 1980, pp. 318–319.

[64] A. Franzen, R. Bäumer, *Istoria papilor*, p. 277.

În anul 1417 a fost ales ca papă cardinalul Oddo Colonna, de origine romană, luând titulatura de Papa Martin al V-lea. Acesta a fost ridicat în rangul de cardinal în anul 1405. Oddo Colonna i-a avut ca mentori pe Papii Bonifaciu al IX-lea, Inocențiu al VII-lea și Grigorie al XII-lea, de la care a învățat arta politicii bisericești. A participat la conciliul de la Pisa, unde a avut o activitate destoinică. Acesta a făcut parte din delegația lui Papa Ioan al XXIII-lea chiar și atunci când acesta a părasit în grabă conciliul, dar nu a rămas, ci s-a întors la Konstanz. În cadrul conciliului, până la alegerea sa ca papă, nu a avut o activitate intensă. După alegerea sa, Martin a devenit președintele conciliului, a prescris ședințe și a formulat punctele de pe ordinea de zi. Pentru că națiunile nu au ajuns la un numitor comun cu privire la reformă, noul papă a decis ca fiecare națiune să-i vorbească în privat. În urma acestor discuții s-au încheiat mai mult concordate cu fiecare națiune. Spre exemplu, în data de 15 aprilie 1418, s-a aprobat concordatul cu națiunea germană, iar tot atunci s-a încheiat concordatul cu națiunea engleză[65].

Otto de Colonna s-a născut, conform unor cercetători, în anul 1365. Acesta a studiat dreptul canonic și alte științe în Perugia, fiind prețuit pentru modul de exprimare, învățare, integritate, afectivitate și modestie. El a fost numit „fericirea timpului său". În timpul lui Urban a fost făcut secretar și judecător bisericesc; Bonifaciu l-a mandatat ca auditor la Rota, iar peste puțin timp l-a numit nunțiu papal la curțile italiene. Inocent al VII-lea l-a făcut cardinalul-diacon la Sfântul Gheorghe, vicar al Romei, și arhiepiscop al Bazilicii Lateranului[66].

Papa Martin al V-lea a fost liniștit și aproape de idealul conciliului până ce a ajuns pe scaunul papal. După aceea, acesta a avut o părere diferită față de mulți cardinali, înșelând „așteptările conciliarilor fanatici". Noul papă nu a accepat să

[65] A. Franzen, R. Bäumer, *Istoria papilor*, p. 277.

[66] Jean Chevalier et alii, *Dicționar de simboluri: mituri, vise, obiceiuri, gesturi, forme, figuri, culori, numere*, Artemis, Bucuresti, 2007, p. 119.

promoveze o lege fără ca aceasta să nu fie verificată înainte. Acesta a studiat fiecare decret, dorind să aibă o autoritate absolută a lucrării conciliului[67].

La finalul lucrărilor au fost recunoscute toate decretele, iar referitor la scrierile lui John Wycliffe și poziția lui Jan Hus, conciliul al luat o decizie încă din primele ținute ale sale din anul 1415[68]. De asemenea, s-a luat decizia ca numărul cardinalilor, care erau propuși să fie aleși, să fie redus între 24-26. Concordatele au diminuat „dreptul papal de proviziune a funcțiilor", precum și „dreptul de acordare a indulgențelor", nemaifiind un factor de influență deoarece concordatele au fost valide pe o perioadă de cinci ani[69].

Conciliul și-a încheiat oficial lucrările la 22 aprilie 1418. În final s-a discutat despre un viitor conciliu la Pavia, programat în anul 1423. Sigismund a tatonat terenul, dorind să-l atragă pe papă de partea sa. Astfel că, pe rând, i-a oferit orașele Basel, Mainz și Strasbourg ca loc de reședință papală. La rândul său, regele Franței, Carol al VI-lea, a negociat prin diplomați revenirea papei la Avignon. Niciuna din oferte nu a fost pe placul lui Martin, acesta și-a ales locul pentru reședință, iar acesta nu putea să fie decât Roma. El a refuzat propunerea celor doi, reflectând că „Roma era adevăratul loc de unde locțiitorul lui Hristos trebuia să conducă Biserica, acolo simțindu-se cu adevărat liber și suveran"[70].

În data de 10 mai 1418, papa Martin al V-lea a dat interdictul prin care a cerut ca strigătul pentru un nou conciliusă pornească de la papă. Conciliarul Jean Gerson a considerat că prin acest interdict se anulează toate deciziile care au fost luate la Konstanz, prin care se afirma superioritatea conciliului. Astfel că, prin acest interdict, Martin a prezentat poziția lui despre relația papă-conciliu, în sensul că autoritatea papală este superioară autorității conciliului. Conciliarul Jean Gerson

---

[67] L. Hertling, *Istoria Bisericii*, p. 298.
[68] C. Rendina, *Papii*, p. 576.
[69] A. Franzen, R. Bäumer, *Istoria papilor*, p. 277.
[70] C. Rendina, *Papii*, p. 576.

a văzut în aceasta, pe bună dreptate, o repudiere a decretelor de la Konstanz, care stipulau superioritatea conciliului. Prin acest interdict, papa, cum s-a văzut de altfel din întregul său pontificat, se considera instanța supremă în Biserică. La șase zile după această decizie, papa Martin al V-lea a plecat din Konstanz, așezându-se în cetatea eternă[71].

Papa Martin a fost în bune relații cu fostul papă pisan, Ioan al XXIII-lea. Una dintre primele decizii ca papă a fost să-l elibereze pe Ioan al XXIII-lea din închisoare, făcându-l cardinal de Frascati. Ioan a murit la scurt timp, nu s-a bucurat pentru mult timp de libertate. Acestuia, din porunca lui Cosimo de Medici, i-a fost construit de către Donatello, la Florența, un baptisteriu inscripționat cu ,,Baldassare Cossa, Ioan al XXIII-lea, care un timp a fost papă".

Unii istorici l-au acuzat pe Martin al V-lea că nu a luptat destul pentru redresarea și refacerea rănilor de care suferea biserica apuseană[72], cu toate că, Martin al V-lea a reușit să consolideze puterea papală și a inițiat un dialog cu suveranii din casa de Anjou, care a culminat cu pacea dintre ei și papă. Printr-o diplomație desăvârșită, Papa Martin a negociat cu Ioana a II-a, regină a Neapolelui, iar la scurt timp trupele napoletane au părăsit Roma. Astfel că, după 135 ani, locuitorii Romei au văzut, din nou, un papă cu rădăcini romane[73].

De menționat este evenimentul din 18 februarie 1418, când la conciliu a ajuns delegația condusă de Mitropolitul Kievului, Grigorie Țamblac. Din această delegație au făcut parte și boieri din Moldova și Țara Românească. Părintele Mircea Păcurariu amintește de: numele lui Thobermur (Tugomir), iar din Moldova boierul Giorgius de Samusinis (Gheorghe din Sămușeni) și Stanislav Rotompan. Dintre orașele din Muntenia autorul citează; Langnaw (Câmpul Lung ?), Ergx, (Argeș?) Kylo (Chilia?), Zürm (Severin ?) și alte nume care

[71] A. Franzen, R. Bäumer, *Istoria papilor*, pp. 277–278.
[72] A. Franzen, R. Bäumer, *Istoria papilor*, p. 142.
[73] C. Rendina, *Papii*, p. 576.

nu se pot identifica. Din Moldova au participat delegații din zece orașe: Suceava, Roman, Iași, Hârlău, Bârlad, Moderland (?), Mayad (?), Herat (?), Mentz (?), Molga (?)[74].

Câteva repere istorice despre voievodul Știbor al Transilvaniei, unul dintre reprezentanții Transilvaniei la conciliul de la Konstanz

Transilvania s-a găsit la sfârșitul secolului al XIV-lea sub jurisdicția regatului ungar, dar această supunere nu i-a împiedicat pe voievozii transilvăneni să oficieze alianțe cu celelate țări române. Un exemplul este voievodul transilvănean Știbor, care l-a ajutat pe domnitorul Țării Românești Mircea cel Bătrân (1386-1418) în lupta împotriva turcilor. De menționat că în această perioadă Mircea cel Bătrân se găsea în relații cordiale cu Sigismund de Luxemburg (1387-1437), regele Ungariei, care mai târziu a devenit împărat al Germaniei[75].

Într-un cuvânt ținut la Teatrul Național din București, în anul 1943, Ioan Lupaș a precizat că relațiile dintre poporul român și cel slovac au existat încă din cele mai vechi timpuri. Printre cei amintiți se numără și ,,slovacul Ctibor Ctiborius, care purta și titlul -Dominus terrae fluvii Vag - domn al regiunei fluviului Vag", regiune asemănătoare cu Oltenia noastră. El a reușit să ajungă voievod în Transilvania, unde a domnit aproape 20 de ani (1395-1414), purtând relații diplomatice cu țările vecine. El a avut o relație apropiată cu Mircea cel Bătrân, domnul Țării Românești, cât și cu Ale-

[74] M. Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române.*, vol. I, p. 321.Vezi și în Constantin J. Caradja, „Delegații din țara noastră la Conciliul din Constanța (în Baden) în anul 1415", în: *Memoriile Academiei Române. Secțiunea istorică*, III, 7 (1927)., unde se amintește delegația condusă de Grigorie Țamblac la Conciliul de la Konstanz.

[75] Grigor P Pop et alii, *Istoria României. Transilvania*, vol. I, Editura George Barițiu, Cluj-Napoca, 1997, p. 488. Vezi și în Nicolae Iorga, *Istoria românilor*, vol. III, ediție de Victor Șpinei, Editura Enciclopedică, București, 2014, p. 196..

xandu cel Bun, domnul Moldovei. Acest voievod a rămas în amintirea populației autohtone, iar un deal și o vale din „zona curată" a nordului Transilvaniei îi poartă numele, iar istoricul argumetează memoria românească prin frumoasa expresie „românul ține minte"[76].

Mircea și Sigismund de Luxemburg au semnat un „tratat în condiții de egalitate", în părțile Brașovului. Domnitorul muntean a primit ajutor din partea lui Sigimund împotriva uzurpatorului Vlad. În anul 1395, la expediția împotriva turcilor, Mircea a fost ajutat de o armată din Transilvania, iar această oaste a fost condusă de voievodul Știbor[77]. Vlad I Uzurpatorul a fost susținut de către turci, el a câștigat putere imediat după campania mai puțin reușită a lui Mircea cel Bătrân de lângă Curtea de Argeș. Mircea a fost nevoit să se refugieze la Brașov. Mircea și Sigismund, după înțelegerea perfectată, își pornesc oștile spre Țara Românească, iar dușmanii sunt învinși și alungați, cetatea Turnu fiind recucerită[78].

În anul 1395, Sgismund redactează o scrisoare care poartă titulatura de „Scrisoare privilegiată despe libertatea comerțului...". În această scrisoare apare și numele lui Știbor, cu privire la care Sigismund s-a adresat cu apelativul „Știbor de Styborich comite de Pojon"[79].

Voievodul Știbor a participat la bătălia de la Nicopole (1396), aici oștile creștine au fost învinse de cele musulmane. În timpul bătăliei se pare că Știbor a fost rănit de o piatră, acest detaliu fiind păstrat de la drumul făcut spre casă, un

---

[76] Ioan Lupaș, „Popor de Porumbei", în: *Revista Transilvania*, 74, 3–4, aprilie 1943, p. 267.

[77] Ştefan Pascu, *Voievodatul Transilvaniei*, vol. IV, Dacia, Cluj, 1989, p. 434. Vezi și în Ioan-Aurel Pop et alii, *Istoria Transilvaniei*, vol. I, Institutul Cultural Român, Cluj-Napoca, 2003, p. 278.

[78] Constantin C Giurescu, Dinu Constantin Giurescu, *Istoria romanilor din cele mai vechi timpuri pâna la moartea regelui Ferdinand*, Humanitas, Bucuresti, 2010, p. 118.

[79] Mihai Berza, Ștefan Pascu, *Documenta Romaniae historica: D. Relații între Țările Române*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1977, p. 87.

drum al durerii, pentru că oastea creștină a fost spulberată, iar otomanii și-au arătat din nou suflul de învingători[80].

De cetatea Dâmboviței s-a leagat și una dintre campanile militare întreprinse de Știbor. Despre această cetate apar mărturii din secolul al XIV-lea, iar localizarea acesteia nu este precisă. Cetatea Dâmboviței a fost cunoscută în cronici pentru prima dată în anul 1368, când pârcălabul Dragomir a fost atacat de către voievodul Transilvaniei. O altă mențiune depre cetatea Dâmboviței o întâlnim la cumpăna dintre anii 1396-1397, când Vlad Uzurpatorul este atacat de către Știbor, cel din urmă purtând titulatura de Voievod al Transilvaniei. Nicolae Iorga, la rândul său, prezintă motivul pentru care Știbor a venit în Țara Românească, drum făcut pentru a-l ajuta pe Mircea. Totuși, în documentul citat, nu se găsește numele domnitorului Mircea cel Bătrân, ci apare doar numele lui Știbor, de origine polonez, care se află în slujba lui Sigismund de Luxemburg. Știbor se coboară de prin părțile Branului nestingherit, o ia spre Dâmbovița, iar aici pornește un asediu împotriva lui Vlad. Vlad rezistă puțin timp; a fost luat prizonier cu întreaga familie[81] și înfățișat regelui (cel mai probabil se referă la Sigismund), care-l păstrează ca garanție pentru orice „împrejurări viitoare"[82].

La sfârșitul anului 1397, Sigismund se găsește la Timișoara, apoi vizitează mai multe localitați din Ardeal (Sibiu, Făgăraș, Brașov, Cârța). În această perioadă Ardealul a fost guvernat de Știbor[83]. În ziua de 8 Decembrie 1387, Sigismund de Luxemburg a scris o scrisoare prin care cere nobililor din Transilvania să participe la o întrunire. Aici se regăsesc și cu-

---

[80] N. Iorga, *Istoria românilor*, vol. III, pp. 252–253. Vezi și Maria Holban, *Călători străini despre Țările Române*, Editura Științifică, București, 1968, p. 34., unde se confirmă participarea lui Știbor la bătalia din anul 1396 de la Nicopole „la această expediție a fost și Știbor".

[81] Alexandru V Diță, *Mircea cel Mare: între realitatea medievală si fictiunea istoriografică modernă*, Publiform, Bucuresti, 2000, p. 265.

[82] N. Iorga, *Istoria românilor*, vol. III, pp. 253–254.

[83] N. Iorga, *Istoria românilor*, vol. III, p. 253.

vinte de laudă pentru Voievodul Știbor. Sigismund îl descrie ca fiind demn de laudă pentru faptele de vitejie, arătându-se mulțumit de activitatea desfășurată de Știbor în Transilvania. În această scrisoare se amintește și de campania militară din Țara Românească. Știbor a coborât în Valahia unde l-a învins pe Vlad. Sigismund amintește despre bătălia de la Nicopole în care voievodul transilvănean s-a remarcat prin actele sale de mare cavaler în luptă. Din această scrisoare reiese că Știbor nu a dezonorat misiunea primită și că și-a dat tot concursul pentru a apăra granița de hoardele otomane, care s-au așezat, fără teamă, la hotarele imperiului[84].

În anul 1398, voievodul Știbor le-a poruncit nobililor unguri și români să nu le interzică negustorilor sibieni exercitarea comerțului pe teritoriul lui. O decizie asemănătoare a fost luată în anul 1389 de către episcopul de la Oradea. Acesta le-a interzis „slujbașilor" din eparhia sa să-i oprească pe negustorii sibieni în desfăsurarea negoțului lor[85].

Din revista Transilvania avem o serie de informații despre Voievodul Știbor printr-o ordine cronologică a voievozilor transilvăneni. Astfel, se poate observa cronologic a lui Știbor la conducerea Transilvaniei:

a) Prima perioadă din anul 1395-1401[86].

b) A doua perioadă din 1410-1414[87].

Istoricul Ioan-Aurel Pop amintește de un document, care atestă prezența lui Știbor la românii din districtul Hațeg (litiera iuratorum et univer- sorum hospitum et Volachorum de predicta Hathzak et pertinenciis eiusăem)". Jurații, în prezența lui Știbor, au anchetat cearta dintre valahii Valetin și Dan, și „postăvarii" Mihail și Iacob cu privire la dreptul de folosință al ținutului „Nagpala" (din puncul de vedere

[84] M. Berza, Ș. Pascu, *Documenta Romaniae historica*, pp. 164–169.

[85] Ş. Pascu, *Voievodatul Transilvaniei*, vol. IV, p. 192.

[86] „Series Vajvodaruro Transilvaniae.", în: *Revista Transilvania*, II, 6, martie 1869, pp. 71–72.

[87] „Series Vajvodaruro Transilvaniae.", în: *Revista Transilvania*, II, 7, aprilie 1869, p. 84.

al istoricului, este vorba despre localitatea Bourțarul Mare). Tot în această adunare cnezială s-a luat decizia ca terenul să fie dat în folosința fraților Valentin și Dan. În anul 1402, această problemă se rejudecă, dar în fața altui voievod. Voievodul Nicolae al Transilvaniei, în urma a două documente de posesiune din anul 1390, unul regal, iar al doilea dat de capitulul din Arad pentru punerea în folosință, a atribuit posesiune Pal fraților Mihail și Iacob. A doua judecată a cazului, a fost cu succes pentru cei doi frați, iar decizia din anul 1398 a fost nulă, pentru că actul cnezial nu are putere în fața „documentului de danie" al regelui Sigismund[88].

La Turda, în a 8-a zi după sărbătoarea Tăierii Împrejur, s-a ținut adunarea generală a Transilvaniei. Aici s-a discutat problema hotarului „Izvorul Crișului", care aparține de episcopul Transilvaniei, iar sătenii din Șaula, sat al cetății „Bologa" au devastat „semnele de hotar" ale moșiei. Știbor a luat la cunoștiință cele adoptate la întrunirea de la Turda, astfel că la data de 23 Ianuarie 1399, a cerut conventului Cluj-Mănăștur să rezolve această situație nedorită[89].

În 31 decembrie 1399, Voievodul Știbor a condamnat atitudinea nobililor maghiari și români din districutul Hațeg și Indioara față de negustorii sibieni, poruncindu-le să nu se amestece în negoțul lor, să-i lase în pace, să-și facă liber negoțul în teritoriul lor[90].

Sigismund a fost arestat și închis de nobilii maghiari, iar regatul a fost condus de către un „consiliu regnicolar" format din cancelarul Kanizsai, palatinul Bebek și judele Frank Szechyi. În anul 1401, Nicolae Bebek împreună cu Nicolae de Gara, banul Croației, au realizat o înțelegere prin care Sigismund împreună cu soția sa Maria să fie eliberați. Din această

---

88 Ioan-Aurel Pop, „Mărturii documentare privind adunările cneziale ca Instituții Românești din Transilvania în veacurile XIV-XV", în: *Revista de Istorie*, 34, 11 (1981), pp. 2101–2102.

89 M. Berza, Ș. Pascu, *Documenta Romaniae historica*, p. 174.

90 Ştefan Meteş, *Relațiile comerciale ale Țerii-Românești cu Ardealul până în veacul al XVIII-lea*, Tipografia lui W. Krafft, Sighișoara, 1921, p. 49.

„ligă" care a semnat convenția de eliberare au făcut parte și delegați din Transilvania, dintre care amintim pe următorii: episcopul de Oradea, Știbor, fostul voievod al Transilvaniei și voievodul care s-a aflat în funcție, Nicolae de Ceacova, precum și pe comitele secuilor Nicolae de Marcsaly[91]. Într-o altă cercetare se relatează evenimentul imediat după depunerea lui Sigismund la Vișegrad, când nobilii au dorit să numească un alt monarh, astfel, cei din sud l-au numit pe Ladislau de Neapole, iar cei din nord pe Wladislav Iagello, regele Poloniei. Acesta din urmă, nu a făcut nimic pentru preluarea tronului. De această neînțelegere a profitat Știbor, fidel lui Sigismund, care a reușit să-l salveze, iar Sigismund și-a recăpătat tronul[92].

La începutul secolului al XV-lea, puterea nobilimii crește, iar puterea centrală scade[93]. Observăm aceasta și de mai sus, unde Sigismund de Luxemburg pentru o scurtă perioadă a fost arestat de către nobilii maghiari. Un alt exemplu este puterea pe care o avea voievodul Transilvaniei, Știbor, care la începutul veacului al XV-lea stăpânea peste 14 cetăți. În această perioadă se înalță „castele sau întărituri (castella seu fortalitia), castele cetăți, cetăți-întărituri (castra seu fortalitia), castele-conace (castella seu loca residentionalia) curți castele din lemn, cu turnuri din lemn, înconjurate cu șanturi (curia... circumdata cum fossato simul cum castello ligneo cum turri lignra similiter circumfossata)"[94].

Migrația unor nelegiuiți din Moldova în nordul Transilvaniei în jurul anului 1406, a creat probleme serioase nobilimii maramureșene. Din acest an există un document prin care Știbor aduce la cunoștința regelui năvălirea unor nelegiuți moldoveni care, pe lângă faptele nelegiuite, au ars și docu-

---

[91] Ş. Pascu, *Voievodatul Transilvaniei*, vol. IV, p. 47.

[92] Niculae Şerbănescu, Nicolae Stoicescu, *Mircea cel Mare (1386-1418); 600 de ani de la urcarea pe tronul Țării Româneșt*, EIBMBOR, București, 1987, p. 334.

[93] Ştefan Pascu, *Voievodatul Transilvaniei*, vol. II, Dacia, Cluj-Napoca, 1979, p. 219.

[94] Ş. Pascu, *Voievodatul Transilvaniei*, vol. II, p. 219.

mente. Astfel, cei păgubiți s-au văzut nevoiți să vină la el pentru a rezolva problema întâmpinată, astfel ca pe viitor să nu aibă de suportat consecințe. Cei care au venit în fața lui Știbor sunt: Ioan fiul lui Vlad, Vanna fiul lui Vancea, Vanea fiul lui Slav. Aceștia au cerut refacerea actelor care au fost arse. Documentele aveau ca statut dreptul de stăpânire asupra localităților Apșa de Sus, Apșa de Mijloc și a treia parte din Apșa de Jos. Aceștia, ca să ateste cererea și să primească actele, au adus „scrisori adevărate" de la orașele regale Sighet, Câmpulung, Techew, Wischk și Hawsth[95].

Regele Sigismund a încheiat, în data de 31 Martie 1410, un tratat de alianță cu teutonii împotriva regatului polon. În acest timp, armata maghiară a fost condusă de către Știbor. Armata transilvăneană nu a putut participa alături de Știbor în expediția din Polonia pentru că a fost ocupată cu problemele iscate la granița cu Moldova. Aceasta reiese dintr-o scrisoare din 8 mai 1410 a vicevoievodului Transilvănean, Ladislau de Nadab. Acest atac al oștii maghiare nu a avut efectul scontat. Totuși, în urma eșecului avut, Sigismund a dorit să atace Moldova pentru a ocupa cetatea Chilia, dar acesta a fost nevoit să amâne campania pentru că voievodul Știbor, cel care a fost numit să conducă expediția, s-a îmbolnăvit[96].

Știbor, în anul 1412, le-a cerut comitelui secuilor și vameșilor din Brașov să nu mai perceapă taxe vamale de la negustorii moldoveni. Acesta meționează că cei care vor beneficia sunt „din părțile Moldovei, din părțile de sus". Această afirmație vine pentru a prezenta clar cine are dreptul la această dispensă. Trebuie menționat că în perioada respectivă, Moldova inferioară nu se afla sub jurisdicția lui Alexandru cel Bun[97].

---

[95] M. Berza, Ș. Pascu, *Documenta Romaniae historica*, pp. 181–182.

[96] Constantin Cihodaru, *Alexandru cel Bun (23 aprilie 1399 - 1 ianuarie 1432)*, Junimea, Iași, 1984, pp. 246–247.

[97] Laurențiu Rădvan, *Orașele din țările române în Evul Mediu: (sfârșitul sec. al XIII-lea - începutul sec. al XVI-lea)*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza", Iași, 2011, pp. 353–354.

Tot în aceeași perioadă, Știbor eliberează un document din care reiese „reglementarea negustorilor bistrițeni în Moldova"[98]. De numele voievodului Știbor se leagă un document dat de el în anul 1412, prin care negustorii brașoveni primesc un privilegiu de la acesta. În acel document se menționează ca loc de vamă orașul Tărgâșor „Novo Foro". Această localitate lega drumul comercial de la Brașov la Brăila[99]. Relațiile de negoț dintre Ardeal și Moldova au continuat. Astfel, în data de 21 iulie 1412, Voievodul Știbor s-a aflat în Bistrița cu o întreagă suită pentru a rezolva problemele apărute la vama din Rodna, vamă de care se ocupa un anume Procopie[100].

Mărturie despre extinderea autorității lui Mircea cel Bâtrân asupra cetății Branului se găsește într-un document din 18 Septembrie 1412. Acest document este semnat de către Știbor, prin care recunoaște că cetatea Branului se află în „mâini străine", „castrum pre nomination in minibus extat alienis". Probabil că Mireca cel Bătrân a intrat în posesia cetății în urma înțelegerii cu Sigismund din 1395, sau după întâlnirea dintre cei doi de la Severin, în anul 1406[101].

Tot în anul 1412, Știbor își ia titulatura de „Voievod de Trenczin, de Bistrița (după Nicolae Iorga ar fi o altă Bistriță), Nyitra și Solnoc"[102]. În această perioadă, la Timișoara a fost comite Pyppo (Filippo, viteazul florentin) de Ozora (nume după o localitate din Bosnia, unde se pare că l-a cunoscut pe împăratul Sigismund), acesta pentru o scurtă vreme fiind și „șpanul cămărilor sărurilor crăiești"[103].

Știbor a prezentat, în data de 30 septembrie 1412, celor din Alba Iulia decizia luată cu 10 zile înainte în orașul „ci-

[98] Ş. Pascu, *Voievodatul Transilvaniei*, vol. II, p. 193.

[99] L. Rădvan, *Orașele din țările române în Evul Mediu*, p. 165.

[100] N. Iorga, *Istoria românilor*, vol. III, p. 277; M. Berza, Ș. Pascu, *Documenta Romaniae historica*, p. 21.

[101] Ioan-Aurel Pop, „Autoritatea Domnească și întinderea teritorială a Țării Românești în timpul lui Mireca cel Bătrân (1386—1418)", în: *Studia Universitatis Babeș—Bolyai. Seria Historia*, XXXI, 2 (1996), p. 9.

[102] M. Berza, Ș. Pascu, *Documenta Romaniae historica*, pp. 189–191.

[103] N. Iorga, *Istoria românilor*, vol. III, p. 276.

vitas" Hațeg, unde s-a hotarât ca lui Ioan și Pogan, fiii lui Stoian din Densuș, să li se recunoască dreptul asupra unei moșii pentru buna reputație din campania desfășurată de Sigismund în Bosnia[104].

Din cronica lui Urlich von Richental, care a fost copiată în anul 1493 de către Anton Sorg la Augsburg și care să găsește în biblioteca Universității din Heidelberg, dar și din cele amintite de Karadja, Știbor a făcut parte din delegația transilvăneană la Conciliul de la Konstanz[105].

Într-un scurt itinerariu am încercat să creionez problemele care au existat la finalul secolului al XIV-lea și începutul secolului al XV-lea. Schima papală a măcinat atât financiar, cât și spiritual Europa apuseană, iar pentru a fi rezolvată această schismă a fost nevoie de timp îndelungat, în care lupta pentru putere a închis orice dialog pentru rezolvarea problemelor existente. Sigismund de Luxemburg a fost cel care a reușit să tempereze spiritele, iar prin capacitatea lui diplomatică de excepție a reușit să organizeze un conciliu general la Konstanz și să pună capăt situației deplorabile, în care se găsea lumea apuseană.



Contele Stibor de Stieborecz din poloncz și waiden în Siebenburgen

[104] I.-A. Pop, „Mărturii documentare privind adunările cneziale ca Instituții Românești din Transilvania în veacurile XIV-XV", p. 2106.

[105] C.J. Caradja, „Delegații din țara noastră la Conciliul din Constanța (în Baden) în anul 1415", pp. 77–78.

Receptarea hotărârilor Conciliului florentin în lumea ortodoxă până în anul 1453

Horia Buhan

***Abstract*:** The first official reaction regarding the union's rejection, apart from Constantinople, came from Jerusalem, where the three Eastern patriarchs, assembled in a synod from 1443, condemned the Florentine decisions and rejected the union. The union proclamation was tried in the Eastern slavic territories. The main character of the proselytizing activity in the territories of Russia and Poland-Lithuania was Isidor, the Metropolitan of Kiev, signatory of the union. His mission of „catholicization" in the above-mentioned territories was a real failure. Moldova was the only country in central Europe present at the council with its own delegation, with Metropolitan Damian leading it. Damian appears in the final document of the union as a signatory. After the return of the Moldovan delegation home, Metropolitan Damian and his followers attempted to impose the Florentine union in Moldova, but they only achieved short and brief victories. Towards the end of his life Damian himself rejected the Florentine decree. Walachia was under Ottoman rule, while Transylvania was under Habsburg rule, both foreign powers supporting the Basel Council, which is why the Florentine decisions did not have significant effects in the two Romanian countries. The Bulgarians, Serbs, Bosnians were not represented at the Council of Ferrara-Florence and nor the decisions taken here affect them because the Balkans were under strict Ottoman rule.

***Keywords*:** unionist council, Eastern Christianity, Isidor, Damian, Walachia, delegation

Sinodul de la Ierusalim din anul 1443

În aprilie 1443 a avut loc la Ierusalim un sinod întrunit pe fondul propagandei catolice agresive desfășurate în întreg spațiul ortodox de impunere a hotărârilor florentine. În încercarea de-a instala și în vechile patriarhii ecumenice clerici care să implementeze hotărârile fixate prin decretul de unire florentin, Patriarhul Mitrofan al II-lea al Constantinopolului (1440-1443), a hotărât înlocuirea din funcție cu ierarhi uniți a mai multor clerici antiunioniști, care refuzaseră să-și părăsească scaunele de bunăvoie. Aşa s-a întâmplat în întreg Orientul începând cu anul 1442, când mai mulţi mitropoliţi au fost înlocuiţi în eparhia Pontului, din ordinul patriarhului Mitrofan al II-lea. Alarmat de situația creată, și la îndemnul mitropolitului Efesului, Marcu Eugenicul,[1] Arsenie, mitropolit al Cezareii Capadociei, a făcut apel la ceilalți trei patriarhi orientali. Scopul sinodului a fost, pe lângă condamnarea învățăturii florentine, și ca ierarhii numiți de Mitrofan să fie demiși[2]. La acest sinod din Ierusalim au participat mai mulți clerici printre care s-au numărat și cei trei patriarhi orientali: Filotei al Alexandriei (1437-1459), Dorotei al II-lea al Antiohiei (1436-1454) și Ioachim al Ierusalimului (1431-1450), care au și condus lucrările[3].

[1] Întrunirea acestui sinod a fost gândită în prealabil de Marcu Eugenicul. La propunerea sa a plecat la Ierusalim Arsenie, mitropolit al Cezareii Capadociei, sub pretextul vizitării Sfântului Mormânt. În scurt timp a reuşit să-i convoace la Ierusalim pe cei trei patriarhi cu scopul declarat de-a revizui hotărârile Conciliului de la Ferrara-Florenţa. Ludwig Möhler, „Zwei unedierte griechische Briefe über das Unionskonzil von Ferrara-Florenz", în: Oriens Christianus, 6 (1916), p. 188.

[2] M. Paulova, „L`Empire Byzantin et les Tchéques avant la Chute de Constantinopole", în: Byzantinoslavica, XIV (1953), p. 187; Joseph Gill, The Council of Florence, Cambridge University Press, Cambridge, 1959, p. 254.

[3] Michael Lehmann, „Das Konzil von Ferrara-Florenz und die Ostkirche", în: Ostkirchliche Studien (martie 1963), p. 312; Adolf Wilhelm Ziegler, Die Union des Konzils von Florenz in der russischen Kirche, Rita-Verlag, Würzburg, 1938, pp. 19–20.

Patriarhii răsăriteni erau la curent cu planurile occidentalilor de a-i supune pe răsăriteni, căci aflaseră despre discuțiile florentine de la însuși patriarhul Iosif al II-lea al Constantinopolului (1416-1439), unul dintre artizanii conciliului. La terminarea lucrărilor toți trei fuseseră înștiințați de papa Eugen al IV-lea (1431-1447)[4] despre încheierea conciliului și cu toții au primit invitația de-a se alătura și a îmbrățișa unirea Bisericilor proclamată la Florența. S-a avut grijă, însă, ca în acea informare să nu se menționeze și condițiile în care a fost încheiată.

Într-unul dintre cele două documente emise de acest sinod, unul dintre patriarhii răsăriteni al cărui nume nu-l precizează Allatius[5], i-a răspuns papei că, dacă Biserica Romei va primi

[4] La 3 martie, cardinalii l-au ales drept succesor al papei Martin la V-lea pe nepotul lui Grigore al XII-lea, originar din Veneția, Gabriel Condulmer: Eugen al IV-lea (1431-1447). Papa Eugen al IV-lea a fost un călugăr augustinian pios, cult, lipsit însă de diplomația predecesorului său. Marea problemă a pontificatului său a fost conflictul cu conciliul de la Basel, iar marea realizare rămâne unirea cu Biserica Răsăritului. Faptul că Imperiul Bizantin trăia sub permanenta ameninţare a pericolului turcesc a făcut mai uşor contactul dintre cele două Biserici. Papa a deschis lucrările conciliului convocat la Ferrara pe data de 8 ianuarie 1438 la Ferrara. Unirea a reuşit-o, deşi doar teoretic, prin semnarea decretului de unire Laetentur coeli la 6 iulie 1439 cu complicitatea împăratului şi a câtorva ierarhi răsăriteni. După aşa-zisa unire cu ortodocşii, scaunul roman iese mult întărit. La 22 noiembrie 1439 s-a realizat unirea cu armenii, iar în februarie 1442, unirea cu iacobiţii din Egipt şi Etiopia. Florentinum-ul a fost transferat de papă în februarie 1443 în Lateran. Eugen al IV-lea s-a reîntors şi el la Roma unde în septembrie 1444 a încheiat unirea cu creştinii din Mesopotamia, apoi în august 1445 cu grupurile de caldei şi cu maroniţi. În tot acest timp conciliul de la Basel a luat un caracter profund antipapal. La 23 februarie 1447, la numai câteva zile după ce Eugen al IV-lea va încheia un Concordat cu principii germani, pe 5 februarie 1447, va muri la Roma. Cf. August Franzen, Remigius Bäumer, Istoria papilor : misiunea lui Petru în ideea și realizarea ei istorică în Biserică, trad. Romulus Pop, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice, Bucureşti, 1996, pp. 279–281; Vintilă Horia, Dicţionarul papilor, trad. Ana Vădeanu, Saeculum, Bucureşti, 1999, pp. 142–146.

[5] Scrisoarea a fost scrisă în luna decembrie 1442. Numele patriarhului nu este pomenit în scrisoarea, care se găsește la Leo Allatius, în De

toate hotărârile Sinoadelor Ecumenice și învățăturile ce au decurs din ele și de la Sfinții Părinți, atunci va fi de acord să se alăture și el unirii cu Biserica Romei: „De este așa, primim Sinodul de la Florența și nu ne împotrivim a pomeni la slujbe numele Papei. Dar de este împotrivă, lepădăm acest Sinod; osândim episcopii și preoții ce îl primesc să fie scoși din cinul lor, iar mirenii să se afurisească”[6].

De la acest sinod de la Ierusalim nu s-a păstrat nici un document original. S-au păstrat, însă, mai multe copii a două documente oficiale, care sunt unicele surse de informare despre eveniment. Primul dintre documente este o epistolă către împăratul Ioan al VIII-lea Paleologul, emisă în luna decembrie a anului 1442, înainte de deschiderea oficială a lucrărilor. Era un avertisment dat împăratului, avertisment care mergea până la amenințarea cu excomunicarea. Autorul îl atenționa că, dacă unirea s-a făcut doar cu scopul de-a salva Cetatea și dacă se va întoarce la credința ortodoxă, atunci va fi pomenit în continuare în rugăciuni. În schimb, dacă va persista în apărarea unei învățături străină de învățătura Bisericii, atunci nu numai că nu va mai fi pomenit în rugăciuni, ci va fi anatematizat pentru a proteja Biserica de răspândirea unei învățături primejdioase. Iată întreg enunțul:

> „Dacă ați făcut loc latinilor doar pentru o vreme, cu nădejdea de-a primi ajutor pentru Împărăția voastră, iar acum vă lepădați de învățătura lor și vă întoarceți la credința ortodoxă a împărăteștilor vostri străbuni, atunci ne vom ruga pentru mântuirea împărăției, și mai ales pentru sufletul vostru, pentru ca Domnul să vă ierte toate păcatele. Dar de vă veți îndărătnici și veți apăra o învățătură străină Bisericii, atunci nu numai că vom înceta a vă mai pomeni în rugăciunile noastre, ci vă vom și osândi la aspră canonisire, pentru ca boala străinei și primejdioasei învă-

---

ecclesiae Occidentalis atque Orientalis perpetua consensione cf. Ivan Ostrumov, Din istoria marii apostazii: Sinodul de la Ferrara-Florenta, București, 2002, p. 151.

[6] I. Ostrumov, Din istoria marii apostazii: Sinodul de la Ferrara-Florenta, p. 150.

> țături să nu se întindă în Biserica lui Hristos. Nu putem cârmui Biserica Dreptslăvitoare ca niște năimiți; ci pentru Hristos și pentru Evanghelia Sa suntem gata a ne pune sufletul, trupul și sângele și toate câte mai avem aici pe pământ[7]".

În epistolă se mai vorbeşte și despre faptul că unirea, pentru a fi acceptată, era necesar să fie pomenită în rugăciuni. Sub nici o altă formă Conciliul de la Ferrara-Florenţa nu-şi va putea găsi valabilitatea şi recunoaşterea. Fiecare preot care va accepta unirea sau va pomeni numele papei în rugăciuni va fi depus, iar laicul excomunicat. Însuşi împăratul a fost ameninţat prin scrisoare cu excluderea din Biserică, dacă el însuşi nu se va leapăda de învățătura latinilor[8].

Cel de-al doilea document cunoscut era scrisoarea sinodală a celor trei patriarhi datată aprilie 1443 și intitulată Decretul patriarhilor din Siria, Filotei al Alexandriei, Ioachim al Ierusalimului și Dorotei al Antiohiei împotriva sinodului care a avut loc în Florența, care este al optulea și cel mai groaznic[9]. Numele patriarhilor apar din nou pe parcursul textului și în aceeași ordine. Alături de aceste nume mai erau amintite și alte nume precum cel al Papei Eugen la IV-lea, al noul Patriarh al Constantinopolului, Mitrofan al II-lea și numele diocezelor de Amasia, Neocezareea, Pont, Tyana și Mocessus, unde Mitrofan ar fi numit episcopi unioniști[10]. Mitropolitul Cesareei a primit dreptul de-a duce la îndeplinire hotărârile sinodului. Cei trei patriarhi i-au dat și depline puteri să

[7] I. Ostrumov, Din istoria marii apostazii: Sinodul de la Ferrara-Florenta, pp. 151–152.J. Gill este de părere că opera nu ar fi a celor trei patriarhi deoarece în scrisoare nu se precizează cine sunt autorii, iar scrisul este predominant la persoana întâi singular, cf. Joseph Gill, Personalities of the Council of Florence, and other essays, Barnes&Noble, New York, 1965, p. 213.

[8] L. Möhler, „Zwei unedierte griechische Briefe über das Unionskonzil von Ferrara-Florenz", p. 215.

[9] J. Gill, Personalities of the Council of Florence, and other essays, p. 214.

[10] J. Gill, Personalities of the Council of Florence, and other essays, p. 214.

propovăduiască în public împotriva nedreptei uniri și să-i identifice și să-i îndrepte la credință pe toți cei cu gândire străină de Ortodoxie:

> „Am aflat de la Mitropolitul Cesareei Capadochiei despre tulburările din Constantinopol prilejuite de nelegitimul Sinod de la Florența, sinod unde grecii au primit dogmele latine potrivnice vechilor canoane ale Bisericii Ortodoxe. Același mitropolit ne-a înștiințat că Mitrofan al Cizicului, cel ce în chip nelegiuit a răpit scaunul Constantinopolei, împarte eparhiile din Patriarhia Constantinopolei și din tot Răsăritul apropiaților săi, care strică turma cu mincinoasa lor învățătură și seamănă ispitele în Biserica lui Hristos. De aceea noi, în numele de viață făcătoarei și nedespărțitei Treimi, vestim prin acest Sinod tuturor mitropoliților, episcopilor și celorlalți din cinul preoțesc hirotoniți de Mitrofan că, făcându-se părtași ereziei, se lipsesc de dreptul de a sluji și de toate cinurile bisericești, până ce credința lor va fi cercetată de Sinodul Ecumenic. De nu se vor supune hotărârii noastre, părăsindu-și de bună voie locurile pe care le țin în chip nelegiuit, să se afurisească de către Sfânta și Deoființă Treime, atât ei, cât și cei ce cugetă asemenea lor[11]".

Documentul amenda și unirea de la Florența, pe care o considera înșelătoare și necanonică. Patriarhul Mitrofan era depus din scaun, iar împăratul era amenințat cu excomunicarea, dacă va mai sprijini și proteja unirea[12].

La scurt timp după încheierea Sinodului de la Ierusalim, date fiind ecourile pe care acesta le-a avut în lumea ortodoxă și a faptului că împăratul nu a crezut de cuviință să intervină pentru a-i sancționa pe antiunioniști, Patriarhul Mitrofan al II-lea ia hotărârea să se retragă din scaunul patriarhal. S-a retras la Mănăstirea Sfântul Ioan Botezătorul de la Constantinopol de unde a refuzat să mai participe la

[11] I. Ostrumov, Din istoria marii apostazii: Sinodul de la Ferrara-Florenta, p. 150; J. Gill, Personalities of the Council of Florence, and other essays, p. 214.

[12] J. Gill, Personalities of the Council of Florence, and other essays, p. 214.

slujbele religioase. Un astfel de gest era considerat unul extrem de grav[13]. La insistențele și promisiunile împăratului că situația se va remedia, Mitrofan al II-lea a revenit asupra deciziei și s-a întors să slujească de Paștele anului 1443. Mai mult, pentru a sancționa hotărârile Sinodului de la Ierusalim, patriarhul a hotărât convocarea unui sinod al unioniștilor la Constantinopol pentru vara lui 1443. Sinod nu s-a mai ținut din cauza morții patriarhului Mitrofan petrecută în toamna anului 1443[14].

Este interesant să amintim că documentele antiflorentine ale patriarhilor Alexandriei, Antiohiei și Ierusalimului din anul 1443 au ajuns și în Moldova și au fost traduse din greacă în slavonă. S-au păstrat mai multe copii datând din anii: 1512, 1537, 1577, 1629[15].

Sinodul de la Ierusalim din anul 1443 a rămas unul dintre cele mai importante evenimente în lupta ortodocșilor pentru apărarea credinței și pentru evitarea punerii în practică a hotărârilor florentine în Răsăritul Ortodox. Era prima condamnare, indirectă, dată unirii de la Florența de restul lumii ortodoxe.

Atitudinea Bisericii Ruse privitoare de unire și reacțiile anti-unioniste

La Conciliul de la Ferrara-Florența, Biserica Rusă a fost reprezentată la cel mai înalt nivel prin întâistătătorul său, Mi-

---

[13] M. Paulova, „L`Empire Byzantin et les Tchéques avant la Chute de Constantinopole”, p. 188.

[14] M. Paulova, „L`Empire Byzantin et les Tchéques avant la Chute de Constantinopole”, p. 188. Joseph Gill încearcă să dovedească faptul că aceste documente au fost fabricate mult mai târziu. Ca argument aduce faptul că sinodul şi cele două documente n-au fost cunoscute în epocă, iar cei mai fanatici adversari ai unirii nu vorbesc în scrierile lor despre ele. Acţiunile imediate de la Constantinopol îl contrazic însă. J. Gill, Personalities of the Council of Florence, and other essays, p. 214.

[15] Dan Mureșan, „Isihasmul și prima etapă a rezistenței la deciziile Conciliului în Moldova (1442-1447)”, în: Studia Universitatis Babeș-Bolyai, XLIV (1999), p. 44.

tropolitul Isidor al Kievului și al Întregii Rusii (1437-1441)[16]. Alegerea sa rămâne controversată. El a fost numit mitropolit al Kievului în anul 1437, împotriva voinței Marelui Principe Vasile al II-lea Vasiliev al Moscovei (1425-1462), de către Patriarhul Constantinopolului, Iosif al II-lea și de împăratul Ioan al VIII-lea Paleologul, înlocuindu-l pe Iona de Reazen[17],

---

[16] Despre Mitropolitul Isidor al Kievului (1437-1441) datele biografice pe care le deţinem sunt puţine. Ce cunoaștem este că s-a născut în Mesembria, în Grecia. De tânăr se călugăreşte şi a devenit stareţ al mănăstirii Sfântul Dimitrie din Constantinopol, iar în anul 1434 a participat alături de o delegaţie bizantină la lucrările Conciliului de la Basel, unde se va pronunţa pentru unire. În ajunul Conciliului de la Ferrara-Florenţa locul mitropolitului Iona al Kievului a fost luat de către Isidor. Schimbarea a fost una premeditată, deoarece Iona ar fi dorit să condiționeze participarea sa la Ferrara de obținerea unei independențe a Bisericii ruse faţă de Patriarhia Ecumenică. În timpul dezbaterilor Isidor a început prin a fi apărător și sprijinitor al dogmei ortodoxe și a terminat ca susținător al hotărârilor florentine de pe poziția adoptată de catolici. S-a numărat printre semnatarii actului final ce consfinţea la 6 iulie 1439 „unirea" dintre greci şi latini. În schimb, pentru ataşamentul pe care îl arată papei şi pentru că a fost un susținător al acțiunilor sale, Isidor a fost făcut cardinal la 18 decembrie 1439, alături de Ioan de Torquemada, Bessarion al Niceei şi Nicolae Cusanul. Isidor va revini la Moscova în primăvara anului 1441 pentru a proclama unirea, dar încercarea sa se va finaliza cu un eșec. Va fi catalogat ca mincinos, trădător și stricător de suflete și întemnițat de Vasile al II-lea Vasiliev. A evadat un an mai târziu și a fugit la Roma unde a devenit un mijlocitor al papei pentru realizarea unirii cu latinii. În anii care au urmat a făcut mai multe misiuni „de catolicizare" în diferite regiuni, în special la slavii din Est, polono-lituanieni și ucrainieni pentru a impune unirea. I-au fost încredințate mai multe misiuni la Constantinopol, ca trimis al papei, pentru a încerca proclamarea unirii. Ultima dintre acestea s-a consumat în toamna anului 1452, când, pe 12.12.1452, a proclamat unirea la Constantinopol. În timpul stăpânirii turceşti s-a refugiat în Creta. La scurt timp s-a reîntors în Italia, iar câțiva ani mai târziu, în 1459, a fost numit patriarh latin al Constantinopolului. A murit la Roma, în anul 1463. Milan Șesan, „Unirea florentină şi papalitarea", în: Mitropolia Ardealului, 7–8 (1961), pp. 406–410; Michael Buchberger et alii (eds.), Lexikon für Theologie und Kirche, vol. V, Herder, Freiburg, 1994, p. 618.

[17] Iona din Reazan (1448-1461) va fi numit în 1443, după pierderea scaunului mitropolitan de către Isidor, mitropolit la Kievului şi al În-

preferatul conducerii politice și bisericești de la Moscova. Impunerea unui ierarh împotriva voinței autorităților locale corespundea tradiției bizantine de-a controla bisericile aflate sub jurisdicție, și, ceea ce este foarte important de semnalat, numirea lui Isidor s-a făcut absolut legal prin aprobarea sinodului[18].

La aflarea veștii că Isidor va ocupa scaunul mitropolitan, marele principe al Moscovei, Vasile al II-lea Vasilievici, a fost foarte nemulțumit de soluția impusă de la Constantinopol[19] și, în primă fază, nu a dorit să-l accepte pe Isidor. La scurt

---

tregii Rusii, sub numele de Iona al II-lea. cf. Ileana Caramba, „Biserica Ortodoxă Rusă la Conciliul de la Ferrara-Florenţa", p. 16.

[18] Oskar Halecki, From Florence to Brest (1439-1596), Sacrum Poloniae Millennium, Rome, 1958, p. 42; A.W. Ziegler, Die Union des Konzils von Florenz in der russischen Kirche, p. 76. Se pare că pentru instalarea lui Isidor a uneltit și papa Eugen al IV-lea. În Biblioteca de la Vatican se aflǎ un manuscris care pune în lumină uneltirile papei la instalarea lui Isidor în scaunul de Mitropolit al Kievului şi al Întregii Rusii. În anul 1435, după moartea Mitropolitului Haliciului, Fotie, care locuise la Kiev, a fost ales episcopul de Reazan, Iona ca urmaș în scaunul mitropolitan de la Kiev. Dar, înainte de Iona, sosise la Constantinopol dela Roma cu o scrisoare de recomandare din partea papei pentru Isidor. Prin cuvinte linguşitoare, prin rugăminţi supuse şi prin scrisoarea papei, a fost convins împăratul şi partriarhul să-l numească Mitropolit al Kievului și al Întregii Rusii. Scrisoarea papei avea următorul conţinut: „Eugen, slugă preaplecată a lui Dumnezeu, episcop al marii capitale a Romei; preacinstitului patriarh Iosif, preaiubitul nostru frate întru Domnul: pace şi binecuvântare. Din voia lui Dumnezeu şi potrivit onestităţii şi erudiţiei acestui bărbat cu numele Isidor, cu supunere dorim să-l sfinţiţi imediat în arhieria capitalei ruseşti şi să-l trimiteţi cu împuternicirea Sfinţiilor Voastre". Constantin Znosko, Rezumat istoric al unirii de la Ferrara-Florenţa; importanţa şi caracterul ei, Moscova, 1993, p. 44.

[19] Într-o scrisoare adresată grecilor de către Vasile al II-lea Vasiliev se poate observa modul în care Isidor a fost acceptat: „Pe acela pe care nu l-am trimis, nici pe acela pentru care v-am rugat, nici pe acela pe care vi l-am cerut, pe acela ni l-aţi trimis: pe acest Isidor, care nu a fost de la început în religia ortodoxă şi nu are frica lui Dumnezeu în inimă şi pe care nimeni nu voia să-l primească. Dar, l-a rugămintea solului împărătesc, cu binecuvântarea patriarhului şi după întristare, multă smerenie şi plecăciunile lui, l-am primit abia". I. Caramba, „Biserica Ortodoxă Rusă la Conciliul de la Ferrara-Florenţa", p. 19.

timp, a fost nevoit să cedeze, dar i-a fixat, de mai multe ori, liniile pe care să le urmeze, dacă va participa la conciliu[20]. Înainte de plecare, Isidor a trebuit să recunoască doar existența celor șapte sinoade ecumenice și să promită că nu va accepta nici o modificare la învățătura răsăriteană[21].

Atașamentul și devotamentul arătate de către Isidor pe parcursul lucrărilor și „râvna" cu care a luptat pentru încheierea unirii au fost răsplătite de către papă pe 18 decembrie 1439, la Florența, cu titlul de cardinal prezbiter al Bisericii Romane. I-a fost conferită și titulatura de legat apostolic pentru provinciile Lituania, Letonia și pentru orașele și diocezele, districtelor și teritoriile Poloniei. Prin acest ultim titlu, Isidor era responsabilizat pentru misiunea sa și pentru modul în care vor fi primite conciliul și unirea în mitropolia sa și în teritoriile al căror legat fusese desemnat: Marele Principat al Lituaniei, Marele Principat al Moscovei și Poloniei. Referindu-se la acest aspect, papa afirma: „De vreme ce a luptat cu mult entuziasm și devotament pentru cauza unirii, să sperăm că acest lucru îi va fi folositor și pentru protecția sa"[22]

În drumul său spre Moscova, Mitropolitul Kievului s-a oprit la Buda unde a emis o enciclică adresată tuturor teritoriile aflate sub jurisdicția mitropoliei sale. În enciclică el și-a informat credincioșii despre conciliu și unire, a vorbit

---

[20] Într-un dialog cu Isidor, Vasile al II-lea Vasiliev i-a spus: „Noi îţi poruncim să nu te alături sinodului din ţara latinilor, dar tu nu ne asculţi şi te vei duce. Adu-ţi aminte, deci, de curăţia credinţei noastre şi adu-o cu tine înapoi. Dacă ţii negreşit să ajungi la al VIII-lea Sinod, atunci să te întorci de acolo în dreapta credinţă strămoşească, pe care am primit-o prin înaintaşul nostru Vladimir, iar credinţa cea nouă şi străină să nu ne-o aduci pentu că nu o vom accepta". I. Caramba, „Biserica Ortodoxă Rusă la Conciliul de la Ferrara-Florenţa", p. 20.

[21] Octavian Bârlea, „Die Konzile des 13.-15. Jarhunderts und die ökumenische Frage", în: Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa, 18 (1989), pp. 141–142.

[22] Vitalie Borovoy, „The Destiny of the Union of Florence in Poland and Great Lithuanian Principality", în: Christian unity: the Council of Ferrara-Florence 1438/9-1989, Giuseppe Alberigo (ed.), Leuven University Press, Leuven, 1991, p. 558.

despre faptul că unitatea creştinilor fusese restaurată şi nu ar mai trebui gândită dezbinarea. Scrisoarea era deschisă prin cuvintele: „Bucurați-vă și fiți fericiți"[23]. Isidor a evitat cu diplomație să amintească termenii unirii, singurul amănunt la care face referire este aceea despre intercomuniune. Grecii, adică ortodocșii, care vor vizita locuri unde există biserici catolice, ar trebui să meargă la slujbele catolice, să se spovedească preoților catolici și să accepte împărtășirea cu azimă. Catolicii trebuie să participe la slujbe în bisericile ortodoxe, să se spovedească preoților ortodocși și să ia împărtășania cu pâine și vin, din moment ce Sfintele Taine ale ambelor Biserici sunt recunoscute și acceptate. Toți creștinii, indiferent de confesiune, trebuie să primească același botez. Botezul grecilor este valid și toți trebuie să se gândească la Biserica Romei ca la egala lor[24]. Scrisoarea a fost întocmită cu multă dibăcie în jurul ideii că pentru ortodocșii de rând păstrarea integrității credinței și respectul pentru aspectele liturgice și riturile religioase erau mai importante decât problema diferențelor dogmatice și a jurisdicției canonice. Această startegie a fost urmată de majoritatea susținătorilor unirii.

De la Buda, Isidor s-a îndreptat spre teritoriile slavilor răsăriteni și spre Moscova, cu sarcinile trasate de către Papa Eugen al IV-lea. Misiunea unică era să-i convingă pe toți creștinii de rit oriental să accepte unirea și să-i așeze sub jurisdicția Mitropoliei Kievului și a Întregii Rusii, al cărui întâistătător era. Dorinţa de viitor a papei era ca acţiunile lui Isidor să fie îndreptate, pe lângă provinciile ruseşti, şi spre teritoriile Poloniei şi Lituaniei[25].

Ştirile despre unire trebuie să fi ajuns la Moscova cu mult timp înainte ca Isidor să sosescă acolo. Între ziua semnării decretului de unire, 6 iulie 1439, și ziua sosirii lui Isidor la Moscova, 19 martie 1441, au trecut aproape 2

[23] V. Borovoy, „The Destiny of the Union of Florence in Poland and Great Lithuanian Principality", p. 558.

[24] J. Gill, The Council of Florence, p. 359.

[25] J. Gill, The Council of Florence, p. 358.

ani. În acest timp hotărârile unirii au ajuns, fără îndoială, şi la Moscova. Isidor însuşi emisese, între timp, enciclica de la Buda, unde anunța evenimentul florentin. În tot acest timp el a desfăşurat o activitate susţinută de promovare a conciliului florentin în ținuturile Rusiei. Hotărârile florentine au fost cunoscute devreme la Moscova și datorită celorlalți participanţi la conciliu, care au mers împreună cu Isidor la Ferrara. Episcopul Avram de Susdal, a ajuns la Moscova pe 29 septembrie 1440[26], cu jumătate de an înaintea lui Isidor. Acesta s-a aflat în conflict cu mitropolitul kievian, pe care, pentru comportamentul prounionist din timpul conciliului și de după, l-a considerat eretic[27]. Toma din Tver și Simeon din Susdal, membri ai delegației moscovite la Florența, s-au întors în primăvara anului 1440 acasă și, cu siguranță, au povestit despre cele petrecute la conciliu și despre atitudinea unionistă a lui Isidor, lucru de care ne putem da seama după modul în care a fost primit mai târziu Isidor în Tver[28].

Atât Simeon, cât și Avram de Susdal au susținut politica antiunionistă promovată de Marcu Eugenicul și s-au manifestat ca adversari declarați ai unirii[29]. Este foarte posibil ca Marele Principe, Vasile al II-lea Vasilievici, să fi știut toate detaliile unirii și toată lucrarea lui Isidor la conciliu, mai înaite ca Mitropolitul Kievului și a Întregii Rusii să ajungă la

[26] A.W. Ziegler, Die Union des Konzils von Florenz in der russischen Kirche, p. 96.

[27] A.W. Ziegler, Die Union des Konzils von Florenz in der russischen Kirche, p. 96.

[28] Toma din Tver l-a informat pe conducătorul său despre „isprăvile" lui Isidor la Florența, iar atunci când Isidor va evada din închisoarea de la Moscova și va merge la Tver în speranța unui refugiu, principele locului, Boris, îl va reîncarcera. Simeon de Susdal, care a rămas în Novgorod, și-a vărsat furia împotriva lui Isidor în cuvântările sale. Simeon a produs prima data agitație în Novgorod împotriva unirii. El a propovăduit învățatura auzită de la Marcu Eugenicul, spunându-se adesea despre el că era „întruparea și duhul lui Marcu Eugenicul în Rusia". A.W. Ziegler, Die Union des Konzils von Florenz in der russischen Kirche, p. 96.

[29] J. Gill, The Council of Florence, p. 360.

Moscova, pentru că, în momentul sosirii lui Isidor la Moscova, acesta avea deja o strategie pentru a-l contracara.

Un document rusesc prezintă modul în care Isidor a fost primit în Rusia la sosirea sa de la Roma și discuția pe care acesta a avut-o cu Vasile al II-lea Vasiliev pe tema unirii florentine. Iată ce spune acest document:

> „După al optulea Concil. În anul 6946 (=1438). În anii și zilele Marelui Principe Vasile II Vasiliev al Întregii Rusii, a venit odată Mitropolitul Isidor în Țara Rusescă, în marțea din Săptamâna Paștilor, și s-a așteptat să-l primească Marele Principe cu mare cinste. Dar, el a fost îndemnat de Satan și a început, la scurt timp după sosirea sa, să se ostenescă nerușinat cu predici în favoarea conciliului. El a explicat că acum în Țara Romană (Roma) adunarea celui de-al optulea conciliu a trebuit să aibă loc din cauza răzvrătirii și dezbinării Bisericii grecești de cea romană, datorită problemei prefacerii pâinii și vinului în Trupul și Sângele Domnului pe Sfântul Altar, aceasta însemnând dacă prefacerea se face cu pâine dospită sau nedospită, și pentru alte neînțelegeri în ceea ce privește Duhul Sfânt. Și așa au fost expuse cele mai sus amintite într-o recomandare a acestui conciliu. Temătorul de Dumnezeu, Marele Principe Vasile II Vasiliev, însă, care de la Dumnezeu a fost sfătuit, i-a zis lui, că el nu trebuia să meargă la adunarea celui de-al optulea Conciliu latin și nu ar trebui să ajungă prin erezie la drumul greșit și l-a dojenit din cauza cestor lucruri. Și, în afară de asta, i-a zis lui, că ar trebui să le părăsească și să renunțe să le mai răspândească și a vorbit mult cu el. Dar cu toate astea n-a terminat cu acestea și s-a arătat ca un neînțelegător. În acest sens i-a zis lui (Marele Principe): Tu cunoști părinte porunca Sfintelor Canoane ale Sfinților Părinți, în care aceste lucruri au fost definitivate; la Sinodul al VII-lea Ecumenic și în sfintele canoane ale legilor divine, legile Sfintilor Apostoli pe de-a-ntregul le cuprind, căci ele au pecetluit învățăturile sfinte ale Ortodoxiei cu aprobarea Tatălui și Fiului și Sfântului Duh, prin care ele cinsteau Sfânta Treime ca pe o nedespărțită Dumnezeire. Cei convocați într-un al optulea Conciliu ar putea transmite o alta linie directoare? El nu a luat seama câtuși de puțin la aceste lucruri. Pentru aceasta i-a zis lui Marele Principe: Ai mers la cel de-al optulea Conciliu,

> care după canoanele Sfinților Părinți nu era legitim să aibă loc. Și dacă tu ai venit la noi, atunci să ne dai vechea evlavie pe care noi am moștenit-o de la al nostru Vladimir, noutățile și lucrurile străine nu le aduce nouă, căci dacă ne vei aduce ceva nou, atunci acelea vor fi pentru noi de neacceptat[30]".

În 19 martie 1441, la aproape doi ani de la proclamarea unirii, Isidor a ajuns la Moscova[31]. Izvoarele rusești și nu numai prezintă modul în care Isidor și-a făcut intrarea în Moscova. Apariția lui a produs un șoc în rândul audienței. A intrat în oraș în spatele unui crucifix latin,[32] flancat de trei episcopi. Odată ajuns la Biserica Înălțării Domnului din Kremlin, a predicat episcopilor prezenți și poporului, a săvârșit Sfânta Liturghie cu pomenirea numelui papei, iar apoi un diacon îmbrăcat în veșminte a citit decretul de unire din amvonul bisericii[33]. La finalul ceremoniei i-a înmânat scri-

---

[30] Peter Hauptmann, Gerd Stricker, Die Orthodoxe Kirche in Russland: Dokumente ihrer Geschichte (860-1980), Vandenhoeck & Ruprecht, Gottingen, 1988, pp. 213–214.

[31] Wacław Hryniewicy, „The Florentine Union, reception and rejection, in Christian unity", în: The Council of Ferrara-Florence 1438/1439, Giuseppe Alberigo (ed.), Leuven University Press, Leuven, 1991, p. 521.

[32] Marele Prinț Vasile al II-lea Vasiliev al Moscovei într-o scrisoare adresată comunității călugărilor de la Muntele Athos și-a exprimat repulsia față de comportamentul lui Isidor spunând: „Vă aduc la cunoștință, vouă celor care iubiți sfințenia, despre șarpele care s-a târît spre Tatăl nostru cel ceresc, dorind să injecteze otrava în Ortodoxia noastră, despre mândria cu care a venit în fața noastră, pretinzând că așa-numita cruce latină să fie înălțată în fața lui". V. Borovoy, „The Destiny of the Union of Florence in Poland and Great Lithuanian Principality", p. 562.

[33] „Der Einzug des russischen Metropoliten und Kardinallegaten der römischen Kirche Isidor branchte nach den russischen Berichten ein schweres Ärgernis: Isidor ließ das lateinische Kreuz, das entgegen dem russischen Brauch die Füße aufeinander gelegt und mit einem Nagel angeheftet hat, und 3 silberne Bischofsstäbe voraustragen. Isidor begab sich in den Himmelfahrtdom im Kreml, wo die Bischöfe, der großfürstliche Hof, die Bojaren und viel Volk seiner warteten. Er verrichtete das Gebet für Fürst und Volk, begann den Gottesdienst und kommemorierte den römischen Papst Eugen IV. Am Schluß des Gottesdienstes stieg der

soarea trimisă de papa Eugen al IV-lea, principelui moscovit, scrisoare ce cuprindea recomandări pentru unire[34].

Carol Auner, un catolic, citându-l pe Karamsiu, remarca ostilitatea primirii lui Isidor. Acesta a descris scena petrecută în catedrala moscovită atunci când diaconul a citit actul unirii după săvârșirea Sfintei Liturghie:

> „Toți cei de față, preoți și mireni, se priviră mirați neștiind ce să gândească despre ceea ce auziseră. Totuși, numele unui sobor ecumenic, iscălitura împăratului Ioan, consimțământul prelaților iluștri și ortodocși ai Greciei, care din timpurile cele mai vechi fuseseră dascălii credinței în Rusia, toate acestea impuseră tăcerea episcopilor și boierilor. O singură voce se auzi: era cea a marelui domnitor. „Îmbibat" din fragedă tinerețe de toate maximele Ortodoxiei și părerile Sfinților Părinți relativ la Simbolul Credinței, el observă mai întâi că grecii se depărtaseră de ele. Se înflăcără de un zel sfânt și, pentru a demasca nelegiuirea, începu o discuție cu Isidor, în urma căreia îl trădă în public de păstor fals, de eretic și de corupător al sufletelor. El întruni un sinod dintre episcopii și boierii cei mai iscusiți în Sfintele Scripturi și le ordonă să examineze scrupulos decretul de unire al soborului din Florența. Înțelepciunea marelui stăpânitor fu aprobată de toți, iar episcopii și nobilii îi adresară aceste cuvinte: Mulțumire ție Doamne că ai privegheat peste noi pe când dormeam, și care singur ai mântuit credința descoperind adevărul! Mitropolitul a trădat această credință înaltă pentru aurul Romei, în schimb aducându-ne erezia[35]".

Patru zile mai târziu Isidor a fost arestat și închis în Mănăstirea Tchoudov, sub acuzația de erezie. După încarcerare s-a constituit un tribunal din care făceau parte mai mulți episcopi cum ar fi: Efrem de Rostov, Avram de Susdal, Iona de Rea-

---

Protodiakon in Stichar und Orar auf den Ambo, um im Auftrage des Metropoliten das Unionsdekret zu verlesen". A.W. Ziegler, Die Union des Konzils von Florenz in der russischen Kirche, p. 97.

[34] J. Gill, The Council of Florence, p. 360; A.W. Ziegler, Die Union des Konzils von Florenz in der russischen Kirche, pp. 97–98.

[35] Carol Auner, „Moldova la Soborul din Florența", în: Revista Catolică, 3 (1915), pp. 405–406.

zan, Varlaam de Kolomna, Iov de Saraj, Gherasim de Perm și mai mulți arhimandriți și egumeni[36], care l-au interogat în repetate rânduri. Isidor a refuzat cu obstinație dialogul, pretinzând situația ca necanonică. În sprijinul refuzului său a adus argumentul că un mitropolit nu putea fi judecat de o parte a sinodului său, singurul organ în drept să facă acest lucru fiind Patriarhul Constantinopolului[37].

La scurt timp, pe 15 septembrie 1441, ajutat de ucenicul lui, Grigorie, Isidor a reușit să fugă din Moscova la Tver[38]. Acolo, Isidor a fost prins de către principele Boris[39] încarcerat și ținut în închisoare până în 4 martie 1442. După eliberare, a pornit, de data aceasta, spre Roma[40].

Istoriografia catolică explică exilul lui Isidor și expulzarea sa de către Vasile al II-lea Vasilievici ca o încercare a Bisericii ruse de a-și câștiga independența și de a deveni autocefală. Catolicii, pentru a justifica în sensul dorit de ei respingerea unirii la Moscova, afirmă că Biserica rusă a manifestat de mai mult timp dorința autocefaliei și a independenței față de Constantinopol, dar ea n-a putut fi pusă în practică datorită impunerii de către conducerea eclesiastică de la Con-

---

[36] A.W. Ziegler, Die Union des Konzils von Florenz in der russischen Kirche, p. 98.

[37] A.W. Ziegler, Die Union des Konzils von Florenz in der russischen Kirche, p. 98.

[38] J. Gill, The Council of Florence, p. 361; O. Bârlea, „Die Konzile des 13.-15. Jarhunderts und die ökumenische Frage”, p. 148; A.W. Ziegler, Die Union des Konzils von Florenz in der russischen Kirche, p. 98.

[39] Vestea privind comportamentul lui Isidor la conciliu și atitudinea sa față de Ortodoxie s-au răspândit repede. Așa se explică și de ce în Tver, Isidor a fost tratat, la fel ca la Moscova, cu răceală și reticență, cu toate că Tver-ul era rivalul politic al Moscovei, dar nu și în privința credinței.

[40] W. Hryniewicy, „The Florentine Union, reception and rejection, in Christian unity”, p. 521; O. Bârlea, „Die Konzile des 13.-15. Jarhunderts und die ökumenische Frage”, p. 148; A.W. Ziegler, Die Union des Konzils von Florenz in der russischen Kirche, p. 98. Joseph Gill aduce varianta eliberării lui Isidor în urma intervenției prințul Lituaniei, Casimir al IV-lea, căruia papa îi scrisese în anul 1442 o scrisoare cerându-i să intervină pentru legatul său. cf. J. Gill, The Council of Florence, p. 361.

stantinopol a lui Isidor ca mitropolit al Kievului și a Întregii Rusii. Conciliul de la Ferrara-Florența a fost, în abordarea catolică, pretextul perfect pentru Biserica Rusă pentru a-și declara independența față de Constantinopol[41]. Pe același raționament merg și când explică hirotonirea în anul 1448 de către un sobor de episcopi din Rusia de Est, la insistența marelui principe moscovit, a episcopului Iona din Reazan ca Mitropolit al Întregii Rusii[42]. În opinia lor, rezultatul direct al autocefaliei a fost o dependență mai mare a Bisericii Ruse față de Marele Principe și de autoriatea țaristă: „Devenind independentă de o autoritate externă și străină, ierarhia rusească trebuia să devină și mai dependentă de puterea locală de stat[43]". Este transpusă aici înțelegerea catolică a relației Stat - Biserică, existentă de milenii la Roma.

Abordarea catolică este greșită și contrazice realitatea, deoarece între Constantinopol și Moscova nu s-a produs niciodată o separare, existând contacte neîntrerupte și în secolele următoare. Putem vorbi, mai degrabă, de o conștiință eclesiastică moscovită tot mai accentuată în a doua jumătate a secolului al XV-lea pe fondul căderii Constantinopolului sub turci, când, tot mai mult, Biserica Rusă era văzută salvatoarea Ortodoxiei. F. I. Dilektorski nota faptul că la acea vreme Rusia se bucura de reputația

> „de unic salvator al Ortodoxiei după unirea florentină împotriva influenței latine. Pentru Rusia, numai Ortodoxia reprezenta adevărata Creștinătate. Cu cât mai mare era Ortodoxia, cu atât mai genuină era creștinătatea. Aceasta a fost părerea rușilor după Conciliul de la Florența. În opinia lor, unirea a dăunat Ortodoxiei grecești, aceasta din urmă păstrându-și puritatea originală doar în Rusia. Numai Rusia este păstrătoarea adevă-

---

[41] J. Gill, The Council of Florence, p. 361.

[42] Innokenti Pavlov, „The Ferrara-Florentine Union a view from Moscow", în: The Council of Ferrara-Florence 1438/1439, Giuseppe Alberigo (ed.), Leuven University Press, Leuven, 1991, p. 505.

[43] I. Pavlov, „The Ferrara-Florentine Union a view from Moscow", p. 506.

rului universal ortodox. Aceasta era o părere frecventă până la Nikon, care în perioada lui menționa despre „vechea credință schismatică”[44].

Gestul prin care Biserica rusă își proclama prima dată o autocefalie de facto s-a produs la 15 decembie 1448, când s-a întrunit la Moscova un sinod. Sinodul l-a ales pe Iona de Reazan Mitropolit al Kievului și a Întregii Rusii. La înfăptuirea acestui ideal a contribuit foarte mult și contexul politico-bisericesc, intern și extern al acelor vremuri[45].

Acceptarea unirii de la Ferrara-Florența de către Constantinopol a fost văzută în Rusia ca o trădare și un lucru inacceptabil. Poate constitui o explicație a faptului că sinodul episcopilor ruși întrunit la Moscova în 1448 a reconfirmat alegerea lui Iona, fără permisiunea Constantinopolului. Gestul a însemnat ieșirea Bisericii Ortodoxe Ruse de sub influența totală a Patriarhia Constantinopolului și căutarea unei independențe în rezolvarea problemelor curente ale Bisericii[46].

Iona fusese ales încă din anul 1431 de un sinod al ierarhilor ruși[47] ca urmaș al Mitropolitului Fotie (1408-1431), dar nu a fost confirmat de către Patriarhul de la Constantinopol, care l-a impus în scaunul de mitropolit pe Isidor. Atunci ar fi apărut primele semne de independență ale Bisericii ruse, confirmate, câțiva ani mai târziu, în sinoadele locale de la Moscova din anii 1448 și 1459[48].

Un document rusesc prezintă evenimentul înscăunării lui Iona ca fiind cu binecuvântarea patriarhului de la Con-

---

[44] I. Pavlov, „The Ferrara-Florentine Union a view from Moscow”, p. 506.

[45] Pitirim, „Die Russische Orthodoxe Kirche”, în: Die Kirchen der Welt, vol. XIX, Berlin – New York, 1988, p. 19.

[46] P. Hauptmann, G. Stricker, Die Orthodoxe Kirche in Russland, p. 227.

[47] Pitirim, „Die Russische Orthodoxe Kirche”, p. 19; P. Hauptmann, G. Stricker, Die Orthodoxe Kirche in Russland, p. 227.

[48] Erich Bryner, Die Orthodoxen Kirchen von 1274 bis 1700, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2004, p. 84.

stantinopol și a sinodului, lucru puțin probabil, dacă avem în vedere evenimentele ulterioare:

> „În anul 6957 (=1448), la 15 decembrie, a fost înscăunat el (Iona) de către episcopii ruși, Efrem de Rostov, Avram de Susdal, Varlaam de Kolomna și Pitirim de Perm ca Mitropolit al Întregii Rusii. Și arhiepiscopul Efrem de Novgorod și episcopul de Tver au trimis scrisori că ei sunt de acord cu înscăunarea episcopului de Reazen ca mitropolit. Înainte însă, când a fost el în Constantinopol să aducă problemele mitropoliei în ordine, el a fost binecuvântat de sfântul patriarh și de întregul sinod și a fost așezat în demnitatea lui Isidor, ca mitropolit[49]."

Dincolo de inacceptabilul gest făcut de Isidor, se întrevedea și o dorință a marelui principe de-a obține hegemonia asupra tuturor statelor Rusiei prin expansiune politică. Acest lucru putea fi posibil doar dacă Rusia devenea centrul spiritual al tuturor rutenilor, în acest fel demersul putea fi îndeplinit[50]. Din acest moment Moscova nu-i va mai cere Constantinopolului permisiunea pentru alegerea mitropoliților, cu toate că își va dori mereu recunoașterea lor. Principele Moscovei, cu acordul capilor Bisericii ruse, își va întări puterea în raport cu Biserica și va avea un cuvânt greu în desemnarea ierarhilor. Rezultatul direct al autocefaliei de facto, autoproclamată de Moscova, a fost conlucrarea mai strânsă a ierarhiei bisericești cu puterea politică[51].

În anii 1451 și 1452, Vasile al II-lea Vasilievici s-a adresat prin scrisori împăratului Constantin al XI-lea Paleologul, dar nu este clar dacă aceste scrisori au ajuns la destinație[52]. În scrisori, conducătorul moscovit justifica hirotonirea unilaterală a lui Iona ca singura soluție posibilă, la momentul

[49] P. Hauptmann, G. Stricker, Die Orthodoxe Kirche in Russland, p. 227.

[50] J. Gill, The Council of Florence, p. 361.

[51] I. Pavlov, „The Ferrara-Florentine Union a view from Moscow", p. 506.

[52] I. Pavlov, „The Ferrara-Florentine Union a view from Moscow", pp. 505–506.

respectiv, pe de-o parte datorită tensiunilor religioase ce au urmat Conciliului florentin, iar pe de altă parte instabilității politice dintre anii 1446-1447, urmare a luptelor pentru tronul princiar al Moscovei dintre el și Dimitri Shemiaka. Din aceste motive Vasile al II-lea Vasiliev solicita recunoașterea alegerii de către Marea Biserică a lui Iona de Reazan ca mitropolit al Kievului[53].

Căderea Constantinopolului sub stăpânirea Semilunei din primăvara anului 1453 va face aproape imposibilă o reacție hotărâtă a puterii politice și religioase de la Constantinopol împotriva „răzvrătiților" moscoviți. La Moscova drama căderii Constantinopolului era privită ca o pedeapsă divină pentru trădarea credinței ortodoxe la Florența[54]. Clericii moscoviți și autoritățile statale au încercat să obțină o recunoaștere canonică pentru autocefalie după anul 1453 de la noul Patriarh Ghenadie II Scholarios, dar fără succes. În ciuda răcirii vizibile a relațiilor dintre cele două biserici, Moscova va încerca și pe viitor ca toate numirile de ierarhi să fie cunoscute la Constantinopol și să obțină pentru ele girul patriarhului ecumenic, păstrând în acest fel relația vie cu Marea Biserică.

Biserica rusă nu s-a rupt niciodată total de Consatantinopol, în momentele grele de după 1453 fiind cea care a manifestat cea mai puternică opoziție împotriva răspândirii Catolicismului în Răsărit. Și-a asumat clar lupta împotriva hotărârilor florentine și s-a luptat să devină ea centrul Ortodoxiei, considerând necesar pentru Ortodoxie ca rolul jucat de Bizanțul liber să fie preluat. A căutat pentru aceasta și unele justificări precum: Moscova a III-a Romă, teorie prin care dorea să argumenteze noul rol al Moscovei în lumea Ortodoxiei după cucerirea Bizanțului. Cu toate neajunsurile și, poate, excesele, Moscova a fost în acele vremuri tulburi un garant al păstrării credinței ortodoxe în spațiul ortodox.

---

[53] I. Pavlov, „The Ferrara-Florentine Union a view from Moscow", p. 506.

[54] W. Hryniewicy, „The Florentine Union, reception and rejection, in Christian unity", p. 522.

Moldova după unirea florentină

Moldova a fost printre puținele Biserici din Balcani reprezentată, politic și religios la cel mai înalt nivel, la Ferrara-Florența și singura, dintre cele trei provincii românești[55], care a putut trimite o delegație proprie. Delegația moldoveană[56] a fost formată din Mitropolitul Damian (1436/ 1437- 1447), protopopul Constantin, vicarul lui Damian, boierul Neagoe, un atașat al acestuia și dintr-o suită de șase slujitori[57].

Poziția lui Damian, pe parcursul lucrărilor, a fost una prounionistă, iar la final a aprobat decretul de unire împre-

---

[55] Datorită influenței otomane și a celei habsburgice sub care se găsea Țara Românească, Biserica de aici nu a fost posibil să fie reprezentată la Conciliul florentin. Pavel Chihaia a văzut în această neparticipare o reorientare a domniei și Bisericii valahe sub domnitorul Vlad Dracul. În acea perioadă s-a observat o îndepărtare față de politica Patriarhiei Ecumenice, adoptându-se o altă direcție, aceea a unei ortodoxii luptătoare. Țara Românescă era vasala lui Sigismund de Luxemburg, care a fost cel mai mare apărător al Conciliul de la Basel și un contestatar neobosit al Conciliului florentin și al papei Eugen al IV-lea, drept pentru care și Vlad Dracul trebuia să adopte o poziție similară, neputând arăta o susținere fățișă pentru Conciliului de la Ferrara-Florența. cf. Pavel Chihaia, „În legătură cu absența delegației Țării Românești la Conciliul de la Ferrara-Florența (1438-1439)", în: Glasul Bisericii, 37, 1–2 (1978), pp. 155–165; D. Mureșan, „Isihasmul și prima etapă a rezistenței la deciziile Conciliului în Moldova (1442-1447)", pp. 29–30.

[56] Emilian Popescu este de părere că Damian a reprezentat la conciliu Moldova de Sus cu capitala la Suceava, aflată sub conducerea lui Iliaș Vodă, respectiv Mitropolia Sucevei, a cărei titular era, în timp ce protopopul Constantin, care se semnează „vicar al Moldovlahiei", a ținut la Ferrara locul mitropolitului nenumit al Romanului, reprezentând Moldova de Jos, aflată sub domnia lui Ștefan al II-lea, respectiv Mitropolia Romanului. Boierul Neagoe era membru în Sfatul comun al țării și-i reprezenta pe ambii domnitori. cf. Emilian Popescu, „Completări şi rectificări la istoria Bisericii Moldovei și la relațiile cu Bizantul în prima jumatate a secolului al XV-lea", în: Credinţă şi cultură în Moldova, Trinias, Iaşi, 1995, pp. 138–139.

[57] E. Popescu, „Completări şi rectificări la istoria Bisericii Moldovei și la relaţiile cu Bizantul în prima jumatate a secolului al XV-lea", p. 138; C. Auner, „Moldova la Soborul din Florența", pp. 391–392.

ună cu ceilalți reprezentanți greci.Tomul unirii a fost semnat de trei reprezentanți ai delegației moldovene: Damian prin formula:„Smeritul mitropolit al Muldovlahiei și locțiitor al celei din Sevastia, Damian, am iscălit mulțumit", protopopul Constantin în calitatea sa de „vicar al mitropolitului Muldovlahiei, am iscălit" și logofătul Neagoe, care și-a dat acordul în calitate de delegat a domnitorilor Moldovei și Munteniei[58].

În privința revenirii în Moldova a mitropolitului Damian, părerile sunt împărțite. Există opinii care susţin rămânerea lui Damian la Constantinopol, după semnarea actului de unire, de frica unor consecinţe[59] și opinii care susțin contariul: întoarcerea sa în Moldova împreună cu delegația moldoveană imediat după terminarea conciliului.

Profesorul Mircea Păcurariu vine cu o ipoteză mai „centristă" potrivit căreia Damian, chiar dacă s-a întors în Moldova, n-a rămas aici multă vreme, ci s-a refugiat la Constantinopol, pe lângă Patriarhie, dar considerându-se mai departe „mitropolit al Moldovei". Așa s-ar putea explica lipsa numelui său din documentele interne, din cronici și din pomelnicele Mitropoliei Moldovei[60].

---

[58] Nicolae Dobrescu, Din istoria Bisericii Române. Secolul al XV-lea. Studiu istoric II. Moldova, Tipografia Cărţilor Bisericeşti, Bucureşti, 1910, pp. 93–96; E. Popescu, „Completări şi rectificări la istoria Bisericii Moldovei și la relaţiile cu Bizantul în prima jumatate a secolului al XV-lea", p. 139; C. Auner, „Moldova la Soborul din Florența", pp. 396–397; Ștefan Gruia Moldovan, „Moldova la sinodul de unire din Florența 1439", în: RT, 1–3 (1921), pp. 65–69.

[59] Primul care a împărtăşit această părere şi a adus în discuţie existenţa unei opoziţii împotriva unirii florentine în Moldova a fost Dimitrie Cantemir. Acesta, în Descrierea Moldovei, preluând o tradiţie mănăstirească, relatează că întrucât mitropolitul Moldovei semnase unirea de la Florența „împotriva vrerii solului trimis cu el de Alexandru cel Bun (!) ... nu a mai îndrăznit să se întoarcă în Moldova.", Dimitrie Cantemir, Descrierea Moldovei, ediție de Magdalena Popescu, II, Minerva, Bucuresti, 1986, p. 146.

[60] Mircea Păcurariu, Istoria Bisericii Ortodoxe Române., vol. II, EIBMBOR, Bucureşti, 1994, pp. 344–345.

Opinia generală este că delegația moldoveană în momentul întoarcerii acasă îl cuprindea și pe mitropolitul Damian. Patriarhia Ecumenică, sub jurisdicția căreia se afla Biserica Moldovei, și regele Poloniei, care avea jurisdicția politică asupra acestui teritoriu, promovau politica unionistă florentină. Logic era ca și Moldova să urmeze politica Constatinopolului, prounionista, moderată, o altă orientare pentru Moldova nefiind veridică, cel puțin în această etapă[61].

Așa cum relatează cronicarii vremii, cei prezenți la conciliu din partea Moldovei nu au fost bine primiți la întoarcerea acasă. Letopisețul de la Putna notează că: „... au fost înșelați de latini și mulți dintre dânșii au venit în țară cu bărbile tunse[62]". Delegația moldovenească nu putea sosi în țară mai repede de a două jumătate a anului 1440, dar probabil că datorită invaziilor tătare, ultima în decembrie 1440, aceasta nu s-a întors mai repede de începutul anului 1441. Varianta de mai sus se sprijină pe faptul că jupânul Neagoe apare în documentele vremii ca reluându-și funcția de logofăt în sfatul țării în 25 iunie 1441[63].

Receptarea unirii florentine în Moldova trebuie legată și de contextul politic al regiunii și de jurisdicțiile sub care se găseau Moldova și Țara Românească la acea vreme. Moldova la moartea lui Alexandru cel Bun (1400-1432) era măcinată de lupte interne între fiii săi, Iliaș și Ștefan al II-lea, pentru câștigarea tronului.

[61] N. Dobrescu, Din istoria Bisericii Române. Secolul al XV-lea. Studiu istoric II. Moldova, pp. 96–100; E. Popescu, „Completări şi rectificări la istoria Bisericii Moldovei și la relaţiile cu Bizantul în prima jumatate a secolului al XV-lea", p. 143.

[62] Afirmaţia aceasta se referă în special la cei doi clerici participanţi la conciliu cărora canoanele bisericeşti le impuneau obligativitatea purtării bărbii. Prin această tundere a bărbii se făcea o aluzie, cât se poate de evidentă, la faptul că aceştia s-au lepădat de credinţa răsăriteană şi că au adoptat uzanţele apusene în materie de credinţă. cf. Petre P Panaitescu et alii, Petru Movila: studii, Editura Enciclopedica, Bucuresti, 1996, p. 44.

[63] Eudoxiu de Hurmuzaki, Documente privitoare la istoria românilor (1346-1450), vol. I, ediție de Nicolae Iorga, Bucureşti, 1890, pp. 878–886; E. Popescu, „Completări şi rectificări la istoria Bisericii Moldovei și la relaţiile cu Bizantul în prima jumatate a secolului al XV-lea", p. 143.

În primii ani de la moartea părintelui lor, aceștia și-au împărțit perioadele de domnie, când unul, când celălalt câștigându-și tronul[64]. Iliaș nu s-a mulțumit cu cedările teritoriale în favoarea Poloniei, ci s-a angajat și într-o politică de apropiere de Roma, cu mult mai concesivă decât cea obișnuită în Răsărit. Nutrea speranța unirii celor două Biserici și apropierii de papa Eugen al IV-lea. Poziția aceasta o avea și pentru că liderul magnaților din Mica Polonie, cardinalul Zbigniew Olesnicki, episcopul Cracoviei, susținător și participant la Conciliul de la Basel, l-a agreat, pe Ștefan, fratele său[65].

La 8 martie 1436, Ștefan al II-lea l-a înfrânt pe Iliaș la Piperești și a echilibrat raportul de forțe. În opinia lui Leon Șimanschi, în Moldova s-a instaurat o diarhie a celor doi fii ai lui Alexandru cel Bun, ambii având prerogative egale. Moldova, deși o singură entitate politică, se împărțea sub zone de influență: Țara de Sus, cu Suceava și Hotinul i-a revenit lui Iliaș, iar Țara de Jos, cu Vasluiul și Chilia, lui Ștefan al II-lea. Cetatea Albă era sub stăpânirea lui Petru al III-lea (22 august - 23 decembrie 1447/ 5 aprilie - 10 octombrie 1448)[66], cel de-al treilea frate[67].

---

[64] Iliaș, în prima domnie, 1 ianuarie 1432 - septembrie 1433, a pierdut războiul cu Polonia și a devenit vasalul lui Vladislav Jagello. Fratele său Ștefan, refugiat în Țara Românească la Alexandru Aldea, cu ajutor armat l-a răsturnat devenind noul domn al țării între octombrie 1433 și 5 august 1435. Văduva regelui Vladislav Jagello, mort în 1434, l-a ajutat pe Iliaș să ocupe din nou tronul Moldovei începând cu augut 1435. Pentru câteva luni a ajuns să domnească singur (5 august 1435 - 8 martie 1436), sperând că fratele său se va mulțumi cu administrarea câtorva ținuturi din sud. cf. Veniamin Ciobanu, Ţările române şi Polonia: secolele XIV-XVI, Editura Academiei Republicii Socialiste România, Bucureşti, 1985, pp. 46–47; Leon Șimanschi, „Criza politică din Moldova dintre anii 1432 și 1437", în: A.I.I.A.I., 33 (1996), pp. 23–25.

[65] D. Mureșan, „Isihasmul și prima etapă a rezistenței la deciziile Conciliului în Moldova (1442-1447)", p. 25.

[66] „Enciclopedia României", <http://www.enciclopediaromaniei.ro/>, 13 aprilie 2014.

[67] L. Șimanschi, „Criza politică din Moldova dintre anii 1432 și 1437", p. 26.

Politica religioasă a lui Ștefan al II-lea, una tradiționalist-ortodoxă, s-a îndreptat spre Constantinopol, și pentru că, începând din anul 1436, între Roma și Constantinopol s-au deschis tot mai multe punți de comunicare. Este unul dintre motivele care l-au determinat pe Ioan al VIII-lea Paleologul, în noiembrie 1436, să renunțe la ideea participării la dezbaterile Conciliului de la Basel și să se îndrepte spre un dialog cu Roma în vedere unei eventuale uniri. Într-o astfel de conjunctură, o situație tensionată în Moldova era contraproductivă pentru ambele părți în demersul pe care îl aveau de înfăptuit[68]. Însăși „domnia" lui Damian ca mitropolit al Moldovei între 6 septembrie 1436 și 13 februarie 1437[69], țară aflată sub diarhie, o putem plasa în logica unionistă, deoarece la Conciliul florentin, Damian a fost reprezentantul ambilor domnitori, și, în acest fel, putem presupune că poziția sa, prounionistă, era acceptată de ambele părți.

Din informațiile pe care le deținem despre activitatea mitropolitului Damian în timpul lucrărilor conciliului florentin, putem concluziona că acesta a fost, mai degrabă, un simpatizant al unirii, un filo-unionist, decât un fanatic susținător al acesteia. Deși era un partizan al unirii, lucru care se vede din activitatea sa la conciliu, totuși acesta dorea ca unirea să nu se facă în orice condiții[70]. A fost purtătorul unui mandat al domnilor Moldovei la conciliu și a rămas în tabăra unionistă a împăratului și patriarhului, pentru că așa trebuia, fără a fi depozitarul unei convingeri prounioniste radicale. Acest

[68] D. Mureșan, „Isihasmul și prima etapă a rezistenței la deciziile Conciliului în Moldova (1442-1447)", p. 25.

[69] E. Popescu, „Completări şi rectificări la istoria Bisericii Moldovei și la relaţiile cu Bizantul în prima jumatate a secolului al XV-lea", p. 136.

[70] Sylvester Syropoulos, Les „mémoires" du grand ecclésiarque de l'eglise de Constantinopole Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence : (1438-1439), coll. Publications de l'Institut Français d'Études Byzantines, Ed. du Centre Nat. de la Recherche Scient., Paris, 1971, pp. 302, 354–356, 406, 424–426; E. Popescu, „Completări şi rectificări la istoria Bisericii Moldovei și la relaţiile cu Bizantul în prima jumatate a secolului al XV-lea", pp. 140–142.

lucru se va vedea și după întoarcerea sa în Moldova, când nu a forțat implementarea măsurilor florentine.

Un document papal din 15 septembrie 1439 face lumină asupra situației din Țările Române de la sfârșitul lui 1439 și începutul lui 1440. Papa a constatat decăderea vechilor episcopate de la Siret și Bacău, și i-a pus pe catolici și pe călugării minoriți din Moldova sub autoritatea interimară a lui Benedict, episcop de Severin, până la restaurarea unuia dintre episcopate. Supravegherea era necesară, deoarece în acele zile „erezia grecească" se răspândea tot mai mult nu numai în Moldova, ci și în țara secuilor și în părțile Valahiei[71]. Se pare că, înainte chiar de sosirea delegației Moldovei de la conciliu, hotărârile erau cunoscute, iar primele reacții anti-unioniste nu au întârziat să apară, atât în Moldova și Țara Românească, cât și peste Carpați[72].

Într-o scrisoare adresată franciscanilor minoriți[73] din Moldova de către papa Eugen al IV-lea în 1 iunie 1442, acesta își arată întreaga disponibilitate și își oferea tot sprijinul pentru stârpirea „schismaticilor"[74]. Remarcăm că în Mol-

[71] "... cum non solum ipsa terra Moldauie, in qua Grecana heresis quoquedie magis ac magis pullulare dicitur, sed et finitimi huic terre Ciculi, partesque Transalpine", D. Mureșan, „Isihasmul și prima etapă a rezistenței la deciziile Conciliului în Moldova (1442-1447)", p. 29.

[72] D. Mureșan, „Isihasmul și prima etapă a rezistenței la deciziile Conciliului în Moldova (1442-1447)", p. 29.

[73] Franciscanii minoriți (OFMConv sau OMinConv) sunt una din cele trei ramuri principale ale ordinelor monastice franciscane. A fost fondat în anul 1209 în Italia de către călugărul **Francisco de Assisi** pe numele său, Giovanni Bernardone. Minoriții erau cunoscuți și sub numele de „franciscani negri", de la rasa călugărească de culoare neagră pe care o purtau, spre deosebire de cea de culoare maro a franciscanilor obișnuiți, <www.calugaricatoliciromania.ro>, 13 aprilie 2018.

[74] După Florenţa, termenul de „schismatic" nu va mai fi atribuit tuturor ortodocşilor, ci numai celor care se opuneau în chip activ hotărârilor unirii din vara lui 1439. Aspectul este semnalat și de istoricul Ducas, el însuşi un adept al unirii, care vorbeşte de „partida schismaticilor" din Constantinopol, cu referire expresă la adepții lui Ghenadie Scholarios. cf. Ducas, Istoria Turco-Bizantină: (1341-1462), coll. Scriptores bizantini

dova secolului al XV-lea, pe lângă activitatea husiților[75], pe care franciscanii trebuiau s-o contracareze, a mai intervenit o nouă problemă, rezistența „schismaticilor" la hotărârile Conciliului de la Ferrara-Florența[76].

În august sau septembrie 1442, Ștefan al II-lea, ajutat de fratele său, Petru, a declanșat un atac fulger împotriva lui Iliaș, pe care îl determină să fugă din țară. În acel moment, cu excepția a trei cetăți: Hotin, Țețina și Hmielov, aflate sub stăpânirea susținătorilor lui Iliaș, întreaga Moldovă era sub dominația lui Ștefan[77].

Mitropolitul Damian poate fi considerat, fără îndoială, și reprezentantul lui Ștefan al II-lea la Conciliul florentin, cu toate acestea acțiunile domnitorului de după anul 1440, legăturile cu călugării de la Mănăstirea Zografu de la Muntele Athos începând cu anul 1442[78], crearea a unui puternic centru de cultură de orientare isihastă în mănăstirea Neamț[79], l-au apropiat de tabăra anti-unionistă, ceea ce a provocat îngrijorare la Roma.

„Defecțiunea" produsă în Moldova, prin schimbarea domnitorului într-un moment când se pregătea cruciada împotriva turcilor, trebuia remediată cât mai curând. Era o

---

I, trad. Vasile Grecu, Academia Republicii Populare Române, Bucuresti, 1958, pp. 315–319.

[75] Husiții, adică adepții lui Jan Hus, profesorul ceh ars pe rug la Konstanz († 6 iulie 1415) au dus un război greu cu Roma, cu arme şi argumente, pe tema dreptului împărtăşirii laicilor cu pâine și vin. Persecutarea husiţilor de către papă şi respingerea deschiderii ţării spre catolicism a produs apropierea husiţilor de ortodocşi. cf. Ilie Boitan, „Încercări de unire bisericească între greci și latini, între 1054-1453", p. 404.

[76] D. Mureșan, „Isihasmul și prima etapă a rezistenței la deciziile Conciliului în Moldova (1442-1447)", p. 36.

[77] L. Șimanschi, „Criza politică din Moldova dintre anii 1432 și 1437", pp. 25–26.

[78] Petru Năsturel, „Legăturile Țărilor Române cu Muntele Athos până la mijlocul veacului al XV-lea", în: Mitropolia Olteniei, 10, 11–12 (1958), p. 75.

[79] D. Mureșan, „Isihasmul și prima etapă a rezistenței la deciziile Conciliului în Moldova (1442-1447)", p. 37.

cerere expresă a papei Eugen al IV-lea adresată nunțiului papal, Chrisofor Garatone, prin care i se cerea acestuia să vegheze pe lângă „diverșii principi și diversele comunități de la frontiera Ungariei: Moldova, Lituania, Valahia și Albania”, pentru remedierea problemele apărute și pentru a facilita cruciada plănuită[80].

La puțin timp după ce cruciații sub conducerea lui Vladislav Jagello și Ioan Hunyadi au pornit ofensiva spre Constantinopol, decembrie 1443 și ianuarie 1444, a avut loc confruntarea pentru recâștigarea tronului dintre Iliaș și Ștefan. Lupta s-a încheiat cu o victorie categorică a lui Ștefan. Iliaș a fost capturat, întemnițat, iar după o perioadă de timp, datorită intrigilor țesute de soția sa, Ștefan a hotărât să-l orbească[81].

În contextul situației expuse mai sus și cunoscând orientarea religioasă a domnului moldovean, putem înțelege documentul papal de care amintește Eudoxiu Hurmuzaki. Este vorba despre o scrisoare papală datată 1 februarie 1444, în care papa Eugen al IV-lea reconfirma privilegiile călugărilor franciscani minoriți din vicariatul Bosniei. Aceștia trebuiau să facă muncă de convertire în Moldova, Transilvania și Ungaria. Documentul insistă asupra Moldovei, ca un caz special în regiune, unde credința catolică trebuia răspândită cu și mai multă putere, deoarece puținii credincioși care acceptaseră unirea cu Biserica Romei, se reîntorceau acum, treptat, la vechiul statut[82].

---

[80] O. Halecki, From Florence to Brest (1439-1596), p. 68.

[81] În anul 6952 (1444), mai, vineri, înainte de Pogorârea Sfântului Duh (29), Ștefan voievod a prins pe Iliaș voievod și l-a orbit. Leon Șimanschi, „Precizări cronologice privind istoria Moldovei între 1432-1447”, în: A.I.I.A.I., 7 (1970), p. 77; D. Mureșan, „Isihasmul și prima etapă a rezistenței la deciziile Conciliului în Moldova (1442-1447)”, p. 42.

[82] E. de Hurmuzaki, Documente privitoare la istoria românilor (1346-1450), vol. I, p. 704.”... et in Moldaviae (partibus), in quibus tam a longis pertiferum virus schismaticis, quod adhuc nonnulor illarum populos, qui ad Romae Ecclesiae unitatem nuper redierunt, inficere non desinit, quam a paucis temporibus atra provitatis haereticae, et potissimum Hussitarum lethifera pestis in maximum Christianae fidei detrimentum

Documentul amintit este o dovadă clară a faptului că mitropolitul Damian câștigase la unire o parte dintre credincioșii moldoveni, după întoarcerea din Florența, dar, odată cu înclinarea balanței spre tabăra isihastă, susținută de domnitorul Ștefan al II-lea, aceștia au revenit la credința inițială. Însuși mitropolitul Damian în acești ani și-a reconsiderat poziția de unionist. În anul 1445 îl întâlnim în tabăra anti-unioniștilor din Constantinopol, oraș în care a fost organizat un sinod, care a repudiat în mod oficial unirea. La încheierea sinodului bizantinii au semnat o scrisoare adresată împăratului, în care îi comunicau acestuia că nu acceptă unirea. Printre semnatarii scrisorii se numără și Damian al Moldovei, poziționat pe locul trei în șirul mitropoliților, după Macarie al Nicomidiei și Ignatie al Târnovei[83]. Nu avem informații despre Damian, dacă, după acest sinod, a rămas la Constantinopol sau s-a reîntors în Moldova, însă este cert că în noiembrie 1447 acesta murise, pentru că pe scaunul mitropolitan al Moldovei găsim un nou ierarh, pe Ioachim, episcop de Agathopolis, prounionist[84].

Ioachim era de origine greacă din eparhia Agathopolis și a fost numit episcop în Moldova în noiembrie 1447 de către împăratul Ioan al VIII-lea Paleologul și patriarhul unit Grigorie al III-lea Mammas[85]. Aducerea noului mitropolit s-a făcut,

... ”; E. Popescu, „Completări şi rectificări la istoria Bisericii Moldovei și la relaţiile cu Bizantul în prima jumatate a secolului al XV-lea”, p. 144.

[83] Syropoulos vorbește despre respingerea unirii la Constantinopol în anul 1445, iar printre semnatari este amintit și numele lui Damian. S. Syropoulos, Les „mémoires” du grand ecclésiarque de l'eglise de Constantinopole Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence, cap. XII; E. Popescu, „Completări şi rectificări la istoria Bisericii Moldovei și la relaţiile cu Bizantul în prima jumatate a secolului al XV-lea”, pp. 144–145.

[84] Michel Lascaris, „Joachim métropoliie de Moldavie et les relations de l´Eglise Moldave avec le patriarcat de Pec et l´arceveché d´Achris au XVe siècle”, în: BSH, 13 (1927), pp. 1–31; E. Popescu, „Completări şi rectificări la istoria Bisericii Moldovei și la relaţiile cu Bizantul în prima jumatate a secolului al XV-lea”, pp. 145–146; M. Păcurariu, Istoria Bisericii Ortodoxe Române., vol. II, p. 345.

[85] M. Lascaris, „Joachim métropoliie de Moldavie et les relations de l´Eglise Moldave avec le patriarcat de Pec et l´arceveché d´Achris au

în primul rând, pentru a pune în practică hotărârile unirii florentine. Instalarea sa în Moldova ca mitropolit era doar o parte a unui plan mai amplu care nu trebuia să dea greș. Atingerea acestui deziderat trebuia să vină la pachet și cu schimbări politice, deoarece ocuparea tronului de către Ștefan al II-lea, care promova o politică antiunionistă, constituia o piedică împotriva îndeplinirii planului papei. Pentru a ajuta la îndeplinirea planului, legatul papal Chrisofor Garatone, vajnic susținător al unirii, a venit cu o misiune în Ungaria în două rânduri, sfârșitul lunii septembrie 1446 și sfârșitul lui februarie 1447, reușind, în cele din urmă, să-l convingă pe Ioan Hunyadi să intervină pentru schimbarea domnului Moldovei[86].

Intervenția militară în Moldova, aproape concomitentă, a lui Ioan Hunyadi și Roman al II-lea (iunie 1447- februarie 1448), fiul lui Iliaș, sprijinit de Polonia, ne duce la concluzia că a existat o înțelegere între guvernul regatului maghiar și regele polon pentru detronarea lui Ștefan al II-lea. Intervenția a dus la înlăturarea lui Ștefan al II-lea, care a sfârșit prin decapitare, și la instaurarea unei noi diarhii, deoarece alături de Roman al II-lea va fi instalat domn și Petru al III-lea (22 august - 23 decembrie 1447/ 5 aprilie - 10 octombrie 1448), unchiul lui. Roman a încercat să-l ucidă și pe Petru al III-lea pentru a domni singur, însă acesta din urmă a reușit să fugă în Transilvania la Ioan Hunyadi după ajutor. L-a primit, iar în primăvara anului 1448 l-a alungat pe Roman și, pentru câteva luni, a devenit unicul domn al Moldovei[87].

Activitatea fostului episcop de Aghatopolis desfășurată în Moldova ne este puțin cunoscută. Ioachim a fost, foarte

---

XVe siècle", p. 4; E. Popescu, „Completări şi rectificări la istoria Bisericii Moldovei și la relaţiile cu Bizantul în prima jumatate a secolului al XV-lea", p. 146; O. Bârlea, „Die Konzile des 13.-15. Jarhunderts und die ökumenische Frage", p. 160.

[86] D. Mureșan, „Isihasmul și prima etapă a rezistenței la deciziile Conciliului în Moldova (1442-1447)", p. 53.

[87] D. Mureșan, „Isihasmul și prima etapă a rezistenței la deciziile Conciliului în Moldova (1442-1447)", pp. 54–55.

probabil, un susținător al unirii, nu însă și un filo-catolic înverșunat, argument susținut de faptul că și-a sfârșit zilele într-o mănăstire de la Muntele Athos, nedevenind un cleric catolic, așa cum s-a întâmplat cu alți unioniști. Este greu de dedus în ce măsură s-a străduit să impună unirea în Moldova, mai ales că mijloacele pe care le avea la dispoziție nu erau mai puternice decât cele ale predecesorului său. Singurul lucru pe care îl ştim cu certitudine este că a fost nevoit să părăsească Moldova plecând în Polonia, însă data la care Ioachim și-a încheiat păstorirea nu o cunoaștem, putând-o doar presupune după analiza informațiilor de care dispunem[88].

Luând în considerare documentele pe care le cunoaștem despre mitropolitul Ioachim, precum și data înscăunării urmașului său, Teoctist I, marja de toleranță în care putem plasa părăsirea tronului de către acesta este destul de mare, cândva între anii 1449 - 1455. La baza acestei datări stau două scrisori, păstrate într-un manuscris de la Biblioteca Jagellonă din Cracovia[89] și mențiunile referitoare la urcarea în scaun a mitropolitului Teoctist. Cele două epistole, atribuite cardinalului și arhiepiscopului de Cracovia, Zbigniev Olesnicki (†1455), sunt adresate una papei și cealaltă consistoriului cardinalilor, ambele cu același conținut. Ele ne relatează că Zoczaviensis episcopus ex Moldavia, un susținător al unirii semnate la Florența, s-a străduit să determine Biserica păstorită de el să accepte aceste hotărâri, însă a fost alungat împreună cu grupul său de susținători. Cele două scrisori

[88] Liviu Pilat, „Ioachim, Theoctist I și sfârșitul «perioadei bizantine»", în: Analele Putnei, Centrul de Cercetare și Documentare „ Ștefan cel Mare" al Sfintei Mănăstiri Putna (2005), p. 74.

[89] M. Lascaris, „Joachim métropoliie de Moldavie et les relations de l´Eglise Moldave avec le patriarcat de Pec et l´arceveché d´Achris au XVe siècle", p. 10; Dan Mureșan, „Patriarhia ecumenică şi Ştefan cel Mare. Drumul sinuos de la surse la interpretare", în: In memoriam Alexandru Elian: omagierea postumă a reputatului istoric şi teolog, la zece ani de la trecerea sa în veşnicie, Nicolae Şerban Tanaşoca et alii (eds.), Arhiepiscopia Timişoarei, Timişoara, 2008, p. 116; C. Auner, „Moldova la Soborul din Florența", pp. 54–55.

sunt datate „Sandomir 16 aprilie”[90]. Scrisorile nu ne spun nimic despre anul scrierii lor, dar dacă ne raportăm la anul morții episcopului Zbigniev Olesnicki, autorul acestora, 1 aprilie 1455, scrisorile trimise de el pe 16 aprilie nu pot să dateze decât din anul precedent, 1454. Prin urmare, toată seria evenimentelor prezentate în aceste scrisori s-a consumat înainte de începutul primăverii lui 1454[91].

Un document ce a ajutat la o restrângere a intervalului de timp stabilit de M. Lascaris, îl reprezintă Scrisoarea enciclică pe care o fac arhiereii pentru cei robiți și mai ales pentru robii nenorocitei cetăți a lui Constantin. De mitropolitul Moldovlahiei Ioachim, document păstrat într-un manuscris athonit. Petre Ș. Năsturel a analizat informațiile conținute în el și a ajuns la concluzia că Ioachim s-a aflat în scaun și după data de 29 mai 1453, păstorirea lui sfârșindu-se cândva în anul 1454[92].

[90] Din conținutul celor două scrisori emise din Cracovia şi atribuite numitului cardinal Zbigniev Olesnicki, episcop de Cracovia, adresate una papei şi alta Consistoriului cardinalilor rezultă că „kir Ioachim, episcop de Suceava în Moldova, fiind gonit din scaunul său împreună cu cei care, urmând învăţăturilor sale, mărturisesc aceeaşi normă a credinţei adevărate… el a încercat cu bărbăție să aducă popoarele încredinţate orânduirii sale pe cărările ortodoxiei catolice, asigurându-le că pentru dânsele e nevoie de mântuire, de a rămâne credincioase unirii încheiate în soborul ecumenic de la Florenţa între Bisericile latină şi greacă şi că trebuie să recunoască de tribunal unic pe cel al succesorului lui Petru, care este în acelaşi timp şi vicarul lui Iisus Hristos”. Vezi Silvestru Augustin Prunduș, Clemente Plaianu, „Capitolul VII. Sinodul de la Ferrara-Florenţa şi românii (1438-1439) | Biserica Română Unită cu Roma, Greco-Catolică”, Biserica Română Unită cu Roma, Greco-Catolică, <http://www.bru.ro/istorie/cat-si-ort-capitolul-7/>, 13 aprilie 2014; L. Pilat, „Ioachim, Theoctist I și sfârșitul «perioadei bizantine»”, p. 75.

[91] Liviu Pilat, în lucrarea Între Roma şi Bizanţ: societate şi putere în Moldova : (secolele XIV-XVI), Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza”, Iaşi, 2008, pp. 349–350., plasează alungarea mitropolitului Ioachim undeva în „vara lui 1454”, dar acest lucru nu se încadrează în logica evenimentelor viitoare.

[92] Petre Ș. Năsturel, „Urmările căderii Ţarigradului pentru Biserica românească”, în: Mitropolia Moldovei, XI (1959), pp. 51–54; L. Pilat, „Ioachim, Theoctist I și sfârșitul «perioadei bizantine»”, p. 75.

Dacă luăm în calcul anul morții cardinalului Olesnicki, 1455, atunci rezultă că cele două scrisori sunt anterioare acestuia[93]. S-a stabilit, de asemenea, că anul înscăunării mitropolitului Teoctist ar fi 1453, cunoscând data morții acestuia, înscrisă pe piatra funerară, 8 noiembrie 1478 și faptul că păstorirea lui a durat 25 ani[94].

În toți acești ani, de la terminarea conciliului și până la căderea Constantinopolului, rezistenţa moldovenilor s-a dovedit una puternică şi ea nu poate fi separată de mişcările antiunioniste din Rusia, sau de cele din Orient şi chiar de la Constantinopol. Erau greu de pus în practică niște hotărâri luate abuzv, atâta vreme cât preoţii, credincioşii şi conducătorii politici nu doreau să renunţe la credinţa ortodoxă şi să adere la una necunoscută lor.

Punerea în practică a hotărârilor florentine în Moldova nu s-a putut realiza după planul Romei, iar acolo unde s-a reușit, acest lucru a durat perioade scurte de timp. Încercări de catolicizare ale Moldovei vor mai exista și după 1453. Acestea au întâmpiant, însă, o rezistență puternică, mai ales din partea mitropolitului Teoctist și a domnitorului Ștefan cel Mare, dar și a celor care le-au urmat, Moldova păstrându-și pe mai departe credința strămoșească.

---

[93] M. Lascaris, „Joachim métropoliie de Moldavie et les relations de l´Eglise Moldave avec le patriarcat de Pec et l´arceveché d´Achris au XVe siècle", p. 5,8,11; E. Popescu, „Completări şi rectificări la istoria Bisericii Moldovei și la relaţiile cu Bizantul în prima jumatate a secolului al XV-lea", pp. 146–147.

[94] Liviu Pilat, corelând mai multe informații din Cronică sârbo-moldovenească, care plasează hirotonirea lui Teoctist I în anul 1453, de la Grigore Ureche care vorbește despre 25 de ani de păstorire a lui Teoctist și de inscriptia de pe piatra funerară a mormântului lui Teoctist, 8.XI.1478, înaintează ca perioadă a părăsirii Moldovei de Ioachim începutul anului 1453. cf. L. Pilat, „Ioachim, Theoctist I și sfârșitul «perioadei bizantine»", pp. 75–76.

În loc de concluzii

Perioada care a urmat Conciliului de la Ferrara-Florența a fost o perioadă de profunde controverse și frământări. Impunerea hotărârilor florentine în Răsărit a fost un eșec, grecii refuzând să accepte niște decizii luate unilateral de conducătorii lor. Fără îndoială, vitalitatea unirii a fost subminată, încă de la început, de interesele împăratului și ale papei, iar apoi, divizările interne au avut și ele efecte, în egală măsură, în sfărâmarea grupului latin și a celui grec. Recunoașterea inițială s-a transformat într-un refuz, din cauza opoziției și presiunilor populare, în ciuda acceptului împăratului, patriarhului și majorității episcopilor prezenți.

Printre bizantini, nevoia de aliați în rezistența împotriva puterii musulmane, tot mai puternice, și speranța primirii ajutorului din bogatul Occident creștin, i-a făcut să uite de diferențele dogmatice, de amintirea încă vie a cruciadei din 1204 și de toată neîncrederea și ostilitatea care exista între Est și Vest de aproape 400 de ani.

Un sinod de unire precum cel florentin trebuia să fie expresia unei voințe reale de unire și comuniune. Putea deveni o oportunitate de celebrare a unității Bisericii ca un aspect al „ut unum sint", și să depășească vechile neînțelegeri doctrinare, spre o unire reală și dezinteresată. „Florența" nu și-a atins scopul, asta însemnând o rezolvare cinstită și răspunzătoare a problemei unității Bisericii. Spiritul discuțiilor a arătat clar că sentimentul răspunderii, precum și conștiința conciliară, se micșoraseră având în vedere tragedia despărțirii creștinilor. A fost o demonstrație clară a faptului că o unire cu forța nu poate dăinui și nu va putea coagula întreaga creștinătatea sub un singur „drapel".

Biserica Ortodoxă în Imperiul Otoman după 1453

Ioan Cristian Baciu

Abstract: After the fall of Constantinople in 1453, the Ecumenical Patriachat had to carry out its activity under the new Ottoman regime. The freedom granted to the Church under the Byzantine emperors has been replaced by the harsh constraints imposed on the Church by the Turkish government. Besides, the Ottoman regime was often intolerant and abusive in the face of Christian subjects. However, despite all these injustices, the Church survived in the new political context. Furthermore, the Church relied on the growth of the Ottoman Empire to strengthen its ties with the other Orthodox Churches, which fell under Turkish authority.
Keywords: Orthodox Church, Ottoman rule, ecumenical Patriarchat, ethnarch, taxes, laws

Primele măsuri ale administrației otomane

La 29 mai 1453, când Marea Cetate a lui Constantin a căzut în mâinile turcilor, Constantinopolul avea să fie prădat și jefuit timp de trei zile, potrivit tradiției islamice turcești, pentru motivul că locuitorii acestuia nu s-au predat de bunăvoie, adică au opus rezistență[1]. Spre

[1] Wolfgang Gust, *Das Imperium der Sultane: eine Geschichte des Osmanischen Reichs*, C. Hanser, München, 1995, p. 56. Niccolo Barbaro dă o descriere foarte cuprinzătoare a distrugerilor provocate de otomani, în special mănăstirilor : « They sought out the monasteries, and all the nuns were led to the fleet and ravished and abused by the Turks, and then sold at auction for slaves throughout Turkey, and all the young women also

surprinderea tuturor însă, a doua zi după amiază, la 30 mai 1453, sultanul Mahomed al II-lea și-a făcut intrarea triumfală în Constantinopol, fapt care a însemnat că acțiunile de pradă și jaf trebuiau să înceteze[2]. Cele mai multe biserici din Constantinopol au fost transformate în moschei, începând cu binecunoscuta catedrală patriarhală Sfânta Sofia[3]. Sultanul Mahomed îndreptându-se cu mare alai către Sfânta Sofia, în fața porților a descălecat și s-a aplecat să ia un pumn de pământ pe care și l-a presărat apoi peste turban în semn de smerenie față de Dumnezeul său. Intrând în biserică, după un moment de reculegere, s-a îndreptat cu fața spre Mecca, și a poruncit unui imam să rostească rugăciunea de preaslăvire a lui Allah, în numele profetului său Mahomed[4]. Din acel

were ravished and then sold for whatever they would fetch, although some of them preferred to cast themselves into the wells and drown rather than fall into the hands of the Turks, as did a number of married women also. », W. Gust, *Das Imperium der Sultane*, p. 67. Edward Gibbon, *The history of the decline and fall of the Roman empire.*, vol. XII, DeFau, New York, 1907, p. 50. relatează modul în care au fost furate toate bijuteriile care împodobeau însemnele religioase din Sfânta Sofia. Acelaşi tratament a fost aplicat sistematic tuturor mănăstirilor şi bisericilor din cetate (Nicolò Barbaro, *Diary of the siege of Constantinople*, trad. J. R Jones, Exposition Press, New York, 1970, p. 69.).

[2] N. Barbaro, *Diary of the siege of Constantinople*, p. 69.

[3] Mai mult decât atât, marea biserică ortodoxă a fost declarată de către sultan cel mai important sanctuar musulman din Imperiul otoman din timpul acela, şi al treilea după Mecca şi Ierusalim. Arhitectura Sfintei Sofia a devenit astfel normativă sau a constituit modelul de urmat pentru construcțiile ulterioare de moschei, care au fost ridicate pe teritoriul otoman. Așa se explică şi existența stilului arhitectonic cu boltă centrală, cu ziduri în plan pătrat sau formă de trifoi sau de cruce, asemănător bisericilor ortodoxe, ca „stil imperial", otoman al moscheilor. Despre admiraţia sultanului pentru construcţiile găsite în interiorul cetăţii relatează E. Gibbon, *The history of the decline and fall of the Roman empire.*, vol. XII, p. 51.: „ Cuceritorul a privit cu satisfacţie şi uimire la straniile şi totuşi splendidele faţade ale domurilor şi palatelor, atât de puţin asemănătoare arhitecturii orientale".

[4] Ducas, *Istoria Turco-Bizantină: (1341-1462)*, coll. *Scriptores bizantini* I, trad. Vasile Grecu, Academia Republicii Populare Române, Bucuresti, 1958, p. 374.

moment, marea catedrală a Ortodoxiei, ctitoria împăratului Justinian I (527-565), capodoperă a arhitecturii și artei bizantine, a devenit moschee turcească[5] și a rămas așa până în anul 1924, când guvernul turc, la îndemnul lui Mustafa-Kemal Atatűrk (†1938), a declarat-o monument istoric și a devenit muzeu național.

Începând cu acea dată, 29 mai 1453, sultanii turci s-au considerat urmaşii basileilor bizantini, pe care i-au învins şi a căror capitală şi imperiu l-au cucerit. Patriarhia ecumenică şi întreaga Biserică Ortodoxă din Imperiul Otoman a fost obligată să se acomodeze noii situaţii pentru a supravieţui şi a salva ceea ce se mai putea, ori ceea ce a mai rămas din ea. Din acel moment a început un proces de reactivare sau cel puţin de menţinere în funcţiune a vechilor instituţii bisericeşti şi a Bisericii Ortodoxe însăşi, în ciuda tuturor obstacolelor, abuzurilor şi îngrădirilor puse la cale de noua stăpânire păgână, a pericolului de islamizare, ca și a dezbinării creștinilor de către autoritățile musulmane[6].

Viața politică din acele vremuri și-a pus amprenta și asupra vieții Bisericii. Sultanul Mahomed al II-lea, fiind unul dintre cei mai instruiți conducători politici ai timpului, dorind să stabilească un „modus vivendi" între agareni și creștini, a luat măsuri pentru menținerea și reorganizarea Patriarhiei ecumenice, dând dovadă de mare perspicacitate, pricepere și clarviziune politică. El cunoștea bine istoria secolelor trecute când Biserica Romei încercase să-și extindă autoritatea și supremația și asupra Bisericii din Orient, fapt care a generat de fiecare dată sciziuni și conflicte între cele două; de aceea, pentru a nu antrena și în timpul său un astfel de pericol, dorind liniștea în imperiul său, l-a preferat ca patri-

[5] După ce a fost transformată în moscheie în 1453, începând din anul 1586 fosta catedrală Sfânta Sofia a purtat numele de „Moscheea Victoriei" şi avea rangul de prima moschee în imperiu Cf. W. Gust, *Das Imperium der Sultane*, p. 58.

[6] Nicolae Iorga, *Bizanţ după Bizanţ*, trad. Liliana Iorga-Pippidi, Editura Enciclopedică Română, Bucureşti, 1972, pp. 71–90.

arh ecumenic pe călugărul Ghenadie Scholarios, un aprig adversar al latinilor, căpetenia antiunioniștilor. Sultanul era încunoștiințat asupra faptului că toate încercările de unire ale creștinilor din Orient cu cei din Occident nu s-au putut încheia sau, când s-au încheiat, nu au putut dura, în bună parte din cauza pretenției occidentalilor de a supune Orientul, nu numai din punct de vedere religios, ci și politic. A tolera în viitor reluarea unor asemenea tratative de către creștinii din Răsărit cu cei din Apus însemna pentru imperiul său întreținerea unui pericol permanent. De aceea, chiar și în alegerea patriarhului, sultanul s-a oprit la persoana lui Ghenadie Scholarios. El s-a arătat binevoitor față de patriarhul Ghenadie Scholarios recunoscându-l ca patriarh, dându-i anumite drepturi și având o atitudine relativ cooperantă cu el, arătând chiar interes pentru Biserica Ortodoxă. Cu toate că unii istorici au căutat să vadă în măsurile sultanului o înclinare către creștini, în ochii lui Mahomed al II-lea organizarea Patriarhiei ecumenice era, înainte de toate, un act politic[7].

Astfel că Mahomed, fiind influențat în mare parte de spiritul renașterii, află repede ceremonialul care se obișnuia la investirea unui patriarh ecumenic în vremurile de strălucire ale împăraților bizantini și la ceremonia instalării Patriarhului Ghenadie Scholarios, a ținut să se respecte atât cât îi permitea situația lui de căpetenie religioasă a musulmanilor. Gheorghios Phrantzes în Cronica sa descrie instalarea patriarhului:

> „și astfel însuși acest blestemat – se referă la sultan – voind ca împărat al orașului să facă precum au făcut împărații creștini, a invitat pe patriarh să ia masa și să vorbească împreună. Și venind patriarhul, l-a primit tiranul cu mare cinste și vorbind mult timp împreună, i-a făcut patriarhului multe promisiuni. Iar când s-a apropiat timpul să plece patriarhul din palat, ridicându-se sultanul i-a dăruit acea prețioasă cârje și l-a rugat să o primească. Apoi, vrând-nevrând patriarhul a coborât cu el până la poarta seraiului, și calul fiind pregătit, patriarhul

[7] Ioan Pulpea-Rămureanu, „Ghenadie Scolarios primul patriarh ecumenic sub turci”, în: *Ortodoxia*, VIII, 1 (1956), p. 90.

> s-a urcat pe el. Și a poruncit sultanul ca toți mai marii curții să însoțească pe patriarh. Și așa l-au condus până la catedrala Sfinților Apostoli, unii mergând înainte, iar alții în urmă”[8].

De altfel, sultanul Mahomed al II-lea apare pe scena istoriei ca fiind înlocuitorul împăratului Bizanțului. El a înțeles că religia ortodoxă nu reprezintă un pericol pentru imperiul său, i-a dat drepturi patriarhului asupra creștinilor, el fiind de altfel și reprezentantul politic al lor în fața Porții, cel care garanta loialitatea lor față de stăpânirea otomană. Nimeni nu putea să se opună Patriarhului, să-l supere sau să-l tulbure, ci trebuia să rămână independent, el și succesorii lui până în veac. Clerul în întregime, de la patriarh până la cel din urmă slujitor, a fost scutit de orice fel de impozit[9].

În locul Sfintei Sofia, Mahomed al II-lea a dăruit creştinilor ca reşedinţă patriarhală biserica Sfinţii Apostoli[10], marea necropolă a împăraților bizantini. În această reședință s-a făcut înscăunarea Patriarhului Ghenadie al II-lea Scholarios. Dar aici a rămas puțină vreme, deoarece într-o zi a găsit înăuntru cadavrul unui turc[11]. Întâmplarea aceasta – Biserica fiind considerată pângărită –, precum și faptul că împrejurimile erau părăsite de creștini, iar în locul acestora se instalaseră turcii musulmani, l-au determinat pe Patriarhul Ghenadie să

---

[8] Georgios Sphrantzes, *Memorii, 1401-1477*, coll. *Scriptores Byzantini* 5, trad. Vasile Grecu, Editura Academiei Republicii Socialiste România, Bucureşti, 1966, pp. 455–456, 499.

[9] I. Pulpea-Rămureanu, „Ghenadie Scolarios primul patriarh ecumenic sub turci”, p. 73.

[10] Biserica Sfinților Apostoli a fost construită în anul 550 (pe locul vechii biserici, de mai mică mărime, construită de împăratul Constantin cel Mare în 330) fiind a doua ca importanță după Sfânta Sofia. Se păstrează mai multe reprezentări plastice ale acestei biserici, precum şi o descriere literară din secolul al XIII-lea (Nicholas Mesarites, „Ekphrasis on the Church of the Holy Apostles”, <http://www.paulstephenson.info/trans/mesarites.html>, 15 mai 2020.). A servit pentru puţină vreme ca scaun al Patriarhiei ecumenice iar în 1461 a fost demolată pentru a face loc unei moschei.

[11] N. Iorga, *Bizanț după Bizanț*, p. 80.

ceară o nouă reședință patriarhală, într-un loc unde se aflau mai multi greci. Sultanul a aprobat cererea Patriarhului și i-a dăruit de astă dată ca reședință și catedrală patriarhală, în anul 1455, mănăstirea de călugărițe Pammacaristos – „a Prea Fericitei Fecioare" – unde a rămas Patriarhia până la 1587. În anul 1591 sultanul Murad al III-lea (1574-1595) a transformat biserica Sfintei Fecioare în moschee. Tot în 1591 Patriarhia primește altă reședință, cea a Sfântului Gheorghe din Fanar, unde se află până azi[12].

Beratul – cartea constituțională a creștinilor în Imperiul Otoman

De la prima întâlnire cu Patriarhul Ghenadie sau într-una din cele următoare, după ce a stabilit posibilitatea unei conviețuiri pașnice între „musulmani" și „creștini", Mahomed al II-lea a fixat și în scris statutul juridic al Bisericii Ortodoxe din Imperiul otoman. „Sultanul, spune Phrantzes, i-a dat Patriarhului în scris porunci, cu puterea semnăturii împărătești dedesubt, ca nimeni să nu-l supere sau să i se împotrivească, ci el să fie independent, scutit de impozit și netulburat de nici un potrivnic. El și Patriarhii următori lui să fie scutiți de biruri și dări în veac, precum și toți Arhiereii supuși lui"[13].

Așadar, în aceste „porunci scrise", numite turcește „berat"[14], erau consemnate drepturile și datoriile Bisericii Or-

[12] N. Iorga, *Bizanţ după Bizanţ*, p. 140.

[13] G. Sphrantzes, *Memorii*, p. 307. Găsim relatări ale aceluiaşi fapt în Martin Crusius, *Turcograecia* (Theodóros Papadopullos, *Studies and documents relating to the history of Greek Church and people under Turkish domination*, Variorum, Brussels, 1952, p. 3.) precum şi la Critobul din Imbros, „în acest fel Împăratul a restituit Biserica creştinilor cu multe avantaje, prin voinţa lui Dumnezeu".

[14] Berat-ul sau Brevetul imperial este un act provenit de la cancelaria otomană, având un caracter administrativ sau economic. Din această categorie făceau parte actele de numire sau avansare în anumite posturi, acordarea decorațiilor etc. Cf. Mihail Guboglu, *Paleografia şi diplomatica turco-osmanā: studiu şi album*, Editura Academiei Republicii Populare

todoxe și ale populației creștine din Imperiul Otoman. Este drept că Phrantzes nu ne precizează care erau anume aceste drepturi pentru că în timpul lui erau un fapt cunoscut, dar ele se pot reconstitui atât din textul citat, cât și din raporturile ulterioare dintre Biserica Ortodoxă și Imperiul Otoman[15].

În primul rând, patriarhului ecumenic i s-a recunoscut jurisdicția supremă pe întreg teritoriul Imperiului Otoman, iar Bisericii Ortodoxe i s-a lăsat libertatea păstrării dogmelor și exercitarea liberă a cultului în limitele canonice și liturgice ale Bisericii răsăritului, cu dreptul de a convoca și ține sinoade. În al doilea rând, patriarhul ecumenic avea dreptul de jurisdicție și asupra creștinilor din afara granițelor imperiului, în calitatea sa de căpetenie supremă a Bisericii Ortodoxe[16].

Mitropoliții și episcopii ortodocși din Imperiul Otoman aveau să-și păstreze drepturile lor canonice și liturgice și să dispună de veniturile lor ca și înainte de 1453. Patriarhul primește calitatea de etnarh[17], adică șef religios și politic al supușilor creștini din Imperiul Otoman (funcție pe care o va deține până în anul 1923) în favoarea cărora putea interveni oricând la divan. În ceea ce privește scara onorurilor din imperiu – „cursus honorum" – patriarhul era așezat pe aceeași treaptă cu vizirii, având funcție de pașă sau ministru pentru „națiunea confesională creștin-ortodoxă". În virtutea acestei funcții, patriarhul ecumenic dispunea și de o gardă personală alcătuită din soldați turci (arnăuți).

Române, București, 1958, pp. 70–71. Existenţa unui asemenea document e nesigură, şi a fost adesea contestată. Cf. T. Papadopullos, *Studies and documents relating to the history of Greek Church and people under Turkish domination*, p. 4.

15 După cum se poate reconstitui din relatarea lui Phrantzes, era vorba de şase privilegii acordate de sultan patriarhului ecumenic: 1. inviolabilitatea persoanei patriarhului; 2. scutirea de taxe; 3. imutabilitatea; 4. libertatea absolută; 5. transmiterea statutului succesorilor săi; 6. extinderea privilegiilor lui asupra înalţilor demnitari de sub jurisdicţia lui.

16 T. Papadopullos, *Studies and documents relating to the history of Greek Church and people under Turkish domination*, p. 1

17 Termenul în limba turcă era „milet basa" (paşă confesional).

Patriarhul putea fi judecat în cele lumești numai de sultan, iar în cele bisericești de sinod, cu aprobarea sultanului. În schimb, mitropoliții și episcopii erau judecați de Sinodul patriarhal. Patriarhul ecumenic avea dreptul să pună taxe asupra clerului și credincioșilor și să le încaseze[18].

În calitate de vizir, patriarhul ecumenic avea oricând acces la Divan[19], pentru a interveni în favoarea sau defavoarea supușilor săi, clerici și laici. Patriarhul avea nu numai dreptul de a judeca, ci și pe acela de apel, atât în probleme religioase, cât și în cele civile, pentru toți supușii săi ortodocși din Imperiu.

El trebuia să garanteze în fața sultanului de loialitatea creștinilor ortodocși, motiv pentru care au existat și situații când trebuia să fie sever, aspru și, poate, nedrept, pentru a nu periclita interesele Patriarhiei ca instituție. Pentru greșelile creștinilor față de regimul otoman, răspundea tot patriarhul, în calitatea sa de etnarh.

Nunțile, înmormântările, precum și sărbătorile liturgice puteau fi ținute în deplină libertate. De altfel, în cele trei zile de Paști, creștinii se bucurau de o libertate de mișcare pe care nu o aveau în restul anului. În timpul sărbătorilor Paștilor, porțile Fanarului puteau rămâne deschise trei zile și trei nopți de-a rândul[20].

---

[18] Teodor M. Popescu, „Cinci sute de ani de la căderea Constantinopolului sub turci", în: *Ortodoxia,* V, 3 (1953), p. 415.

[19] Consiliu cu atribuţii politice, administrative şi juridice alcătuit din cei mai înalţi demnitari. Alexandra Burnei et alii, *Dictionarul Explicativ al Limbii Române:,* Editura Academiei Republicii Socialiste România, Bucuresti, 1984.

[20] La aceste două privilegii acordate de Mahomed al II-lea Bisericii ortodoxe, Hammer adaugă încă unul, anume inconvertibilitatea bisericilor care au supravieţuit asediului în moschei (*Histoire de l'Empire ottoman,* vol. III, Paris, Bellizard, 1836, pp. 4-5). Cf. şi Aurel Decei, „Versiunea turcească a confesiunii patriarhului Ghenadie II Scholarios, scrisă la cererea sultanului Mehmet II", în: *Omagiu înalt prea sfinţiei sale dr. Nicolae Bălan, mitropolitul Ardealului: la douăzeci de ani de arhipăstorire.,* Tipografia Arhidiecezana, Sibiu, 1940, pp. 375–377.

Crucile de pe Biserici, în exterior, precum și de pe turnuri și acoperiș trebuiau să fie îndepărtate. Trasul clopotelor a fost, în general, interzis sau redus la minimum, cu excepția Bisericilor de pe insulele grecești și din Sfântul Munte Athos[21].

Clerul a fost scutit de bir[22], de la patriarh și până la ultimul slujitor. S-a recunoscut existența lăcașurilor de cult creștine, dându-se asigurări că niciodată și sub nici un motiv acestea nu vor fi transformate în moschei. Dar aceste promisiuni nu s-au respectat[23]. Dimpotrivă, s-au săvârșit numeroase abuzuri, după bunul plac al musulmanilor.

Patriarhul ecumenic avea, în continuare, dreptul de a sfinți Sfântul și Marele Mir pentru toate Bisericile de sub jurisdicția sa, atât de pe cuprinsul Imperiului otoman, cât și în afara granițelor acestuia.

Se interzicea „propaganda creștină", adică toate formele de misionarism creștin pe teritoriul Imperiului Otoman, dar se încuraja convertirea la islamism. Se interzicea, de asemenea, combaterea islamului ca religie a imperiului și împiedicarea creștinilor de a trece la musulmani. Prozelitismul era astfel permis și încurajat numai dinspre creștinism spre islam, deci era unilateral. Trecerea de la islam la creștinism, sau criticarea Coranului se pedepseau cu moartea. La fel, apostazia musulmanilor sau a noilor convertiți la islam se pedepseau cu moartea.

Acestea au fost punctele esențiale din statutul juridic al Bisericii ortodoxe în Imperiul Otoman, fixate de sultanul

---

[21] Marius Telea, *Un patriarh apologet: Ghenadie al II-lea Scholarios*, Emia, Deva, 2004, p. 91.

[22] Scutirea de la plata impozitelor a fost se pare unul dintre primele privilegii acordate Patriarhiei ecumenice de către sultan. Dar situaţia s-a degradat în timp, Biserica fiind în cele din urmă sufocată de taxe. Cf. T. Papadopullos, *Studies and documents relating to the history of Greek Church and people under Turkish domination*, pp. 38–39.

[23] Creştinilor nu li s-a permis să aibă decât biserici din lemn; toate locaşurile de cult construite din piatră au fost confiscate şi transformate în moschei. Cf. T. Papadopullos, *Studies and documents relating to the history of Greek Church and people under Turkish domination*, p. 5.

Mahomed al II-lea cu ocazia investirii lui Ghenadie Scholarios ca patriarh ecumenic.

Deși patriarhul ecumenic a fost încărcat cu funcții, titluri, privilegii și prerogative, pe parcurs ele au fost încălcate de sultani și de administrația otomană, făcându-l, în calitate de etnarh, dependent de regimul politic musulman și împiedicându-l să inițieze acțiuni care să asigure o bună desfășurare a activității bisericești, pastorale și administrative. Oficiul de „etnarh" îl exercita ajutat de un „sfat intim" compus din patru funcționari patriarhali, care puteau fi și mireni: marele logofăt[24], care făcea legătura între Patriarhie și Înalta Poartă, marele econom, sachelarul și sacheliul.

Această politică a turcilor față de populația creștină sau, mai bine zis, această reținere a lor de la conducerea nemahomedanilor se datorează în genere religiei lor care, potrivit sistemului ei teocratic, rânduiește toate raporturile și manifestările vieții individuale, sociale și politice. Coranul oprește pe musulmani să aibă legături directe cu cei de altă credință. De aceea, sultanul Mahomed al II-lea nu putea proceda altfel cu creștinii ortodocși decât să-i lase în grija și sub supravegherea patriarhului ecumenic, care a devenit astfel și conducătorul lor politic și garantând loialitatea lor față de stăpânirea otomană.

În asemenea condiţii, patriarhul ecumenic a izbutit să se substituie oarecum Imperiului Bizantin dispărut şi, folosindu-se de imperiul turcesc existent, a reuşit să-şi refacă autoritatea sa în tot Orientul creştin, autoritate adânc zdruncinată în timpul lungilor certuri şi încercări de unire cu latinii. Şi, cu cât cucerirea turcească strângea sub stăpânirea ei tot mai multe ţări ortodoxe, în aceeaşi măsură creştea şi se lărgea sfera de autoritate a patriarhului ecumenic, încât bisericile ortodoxe, care până atunci se bucurau de o semi-independenţă sau de o independenţă totală, au

[24] T. Papadopullos, *Studies and documents relating to the history of Greek Church and people under Turkish domination*, p. 43.

intrat din nou cu timpul în sfera de conducere centrală a patriarhului de Constantinopol. „O mişcare de reunire a tuturor Bisericilor, zice regretatul profesor Nicolae Iorga, până la Cairo şi Moscova, până la Veneţia, Creta şi Monaco se produse în secolul al XVI-lea, încât s-a putut crede că moştenirea lui Constantin cel Mare, a lui Justinian şi a Comnenilor va trece pe seama aceluia care avea o Curte asemănătoare cu foștii împărați, și care păstra acvila basileilor pe modesta sa haină de dimie neagră”[25].

Ca să arate că ține la respectarea întocmai a celor orânduite cu privire la „Statutul juridic" al Bisericii Ortodoxe, Mahomed al II-lea a păstrat modul alegerii și ceremonia investirii patriarhului și pentru patriarhii următori, de-a lungul întregii sale domnii. Ceremonia aceasta s-a păstrat și sub ceilalți sultani, până în timpul lui Mahomed al IV-lea (1648-1687), care în 1657 a întrerupt-o, spânzurând pe patriarhul Parthenios al III-lea (1656-1657). De la această dată, instalarea Patriarhului s-a făcut numai în prezența Marelui Vizir[26].

Hotărârile lui Mahomed al II–lea, acest „Berat", cu unele modificări impuse de împrejurări în anumite epoci, a fost „Charta" constituțională sau „Statutul juridic" al întregii Biserici Ortodoxe din Imperiul turcesc, până după Primul Război Mondial, mai precis până la încheierea tratatului de pace de la Lausanne, în 24 iulie 1923, când tânăra republică turcă, creația lui Kemal Atatűrk[27], a abrogat cea mai mare parte din aceste drepturi, patriarhul rămânând numai cu prerogativele sale spirituale. De atunci, patriarhul ecumenic de Constantinopol duce o existență modestă, în umbra gloriei lui de altă dată, în condiții morale și materiale destul de grele.

[25] N. Iorga, *Bizanţ după Bizanţ*, p. 8.

[26] A. Decei, „Versiunea turcească a confesiunii patriarhului Ghenadie II Scholarios, scrisă la cererea sultanului Mehmet II", p. 377.

[27] Atatűrk, Kemal (1881-1938), general turc şi om de stat; preşedinte al Turciei între 1923-1938. A fost cel dintâi preşedinte al Republicii turce care a abolit califatul şi a introdus mai multe reforme în scopul transformării Turciei într-un stat modern secular.

Patriarhia ecumenică și corupția din sistemul administrativ otoman

Nu trebuie să ne închipuim că libertățile acordate Bisericii Ortodoxe de sultanul Mahomed al-II-lea au fost respectate cu strictețe de toți sultanii următori, ci, dimpotrivă, în anumite perioade Biserica Ortodoxă și credincioșii ei au trecut prin momente foarte grele. Astfel, renumitul filoelen și filolog german de la Tűbingen, Martin Crusius, scria în *Germano-Graecia* cu privire la distrugerea culturii eleno-bizantine și la suferințele îndurate de populația creștină ortodoxă sub turci, aceste cuvinte:

> „Te plângem, Atena, din toată inima, subjugată astăzi de barbarii cei mai sălbatici și necredincioși. Nu se mai aflǎ acolo un spirit liber: nu mai sunt școli nici învățătură; vechile podoabe au dispărut, abia se strânge tributul care trebuie dat. În locul Evangheliei mântuitoare a lui Hristos ei au Coranul blestemat. Unde odinioară glasul Vasililor, al Nazianzilor și al Hrisostomilor făcea să răsune vestirile lui Dumnezeu, acum se aud strigând acolo preoții lui Mahomed, urâți lui Dumnezeu”[28].

În sensul acesta putem spune, mergând mai departe pe linia evenimentelor istorice, că şi Mahomed al II-lea şi urmaşii lui s-au dedat la acte de intoleranţă şi de violenţă faţă de creştini. Dintre toate abuzurile, cel mai grav a fost impunerea unei „taxe” la alegerea noilor patriarhi. Acest „peşcheş” a devenit o ruşine pentru Patriarhie, începând de la suma de 1000 monede de aur plătite în 1466 pentru Simeon din Trapezunt de compatrioţii lui pentru a-i asigura alegerea; şi, cum la turci obiceiul devenea lege, în curând suma a ajuns la 2000 ducaţi aur. Înainte de a doua păstorire (1471-1474), tot Simeon I i-a oferit sultanului suma de 3000 ducaţi aur. În afara acestei sume, Patriarhia mai avea încă o datorie de 3000 ducaţi aur către mama sultanului, Mara sau Maria, iar

[28] N. Iorga, *Bizanț după Bizanț*, p. 33.

1000 ducaţi aur mergeau în alte părţi. În total, Patriarhia ecumenică avea prin anul 1472 o datorie de 7000 ducaţi aur pe care Simeon I n-a putut-o achita, motiv pentru care, în 1474, sultanul Mahomed al II-lea l-a depus din scaun. Pe la mijlocul secolului al XVI-lea, peşcheşul a crescut până la suma de 4600 monede (Ieremia I, în 1523 sub sultanul Soliman al II-lea), constituind o sarcină grea pentru Biserică, deoarece patriarhul recupera apoi suma plătită prin taxe puse pe clerici şi credincioşi, apăsaţi de multe alte obligaţii către stat. Ierarhii servili, lacomi sau nedemni, obţineau scaunul patriarhal din interes sau din ambiţie – a lor sau a celor care îi susţineau – îndatorând casa Patriarhiei, compromiţându-şi autoritatea morală şi întreţinând pofta de bani crescândă a sultanilor şi vizirilor. În aceste condiţii, Poarta a scos scaunul patriarhal la licitaţie, schimbând des patriarhii, dându-l celor care ofereau mai mult. Durata medie de păstorire a unui patriarh era de doi sau trei ani. Efectele acestui sistem au dus la simonie de sus în jos şi de jos în sus. Patriarhii, având nevoie de bani, practicau simonia în toate situaţiile şi ocaziile posibile: numiri[29] de mitropoliți, episcopi, stareți, parohi, acordarea de dispense și alte documente canonice sau chiar disciplinare. Vlădicii procedau la fel cu clerul și credincioșii subordonați lor pentru a recupera ceva din cheltuielile avute la numire[30].

Această poftă pentru bani a turcilor a constituit și una din cauzele care au dus la căderea Imperiului; și, în sensul acesta, avem următorul exemplu referitor la vizirul Semsi pașa, care, pentru a nu fi mazilit, dă sultanului Murad al III-lea suma de 40.000 de galbeni - acest sultan fiind considerat și primul care căzuse în această patimă a mitei; când a ieșit de la Murad, mituitul a declarat: „Azi m-am răzbunat pe

---

[29] Despre corupţia sistemului electoral în sânul Patriarhiei ecumenice vezi în T. Papadopullos, *Studies and documents relating to the history of Greek Church and people under Turkish domination*, p. 29.

[30] Vitalien Laurent, „Les premiers patriarches de Constantinople sous domination turque (1454-1476). Succession et chronologie. D'après un catalogue inédit", în: *Revue des Etudes Byzantines*, XXIV (1968), pp. 229–263.

dinastia lui Osman… L-am ispitit printr-o îmbucătură mare de 40.000 de galbeni pe care a înghițit-o. De aici încolo ăștia nu vor înceta de-a mai lua mita, și cu mita statul lor nu va avea durabilitate”[31].

Lăcomia proverbială și venalitatea stăpânitorilor turci, lipsa de prestigiu a unor patriarhi, intrigile ce se țeseau de către grecii influenți în jurul scaunului patriarhal, greutățile păstoriei făceau ca schimbările să fie foarte dese. Sub Mahomed al II-lea au păstorit nouă patriarhi, de la Ghenadie al II-lea până la Maxim al III-lea; de fapt au fost 13 păstoriri pentru că unii patriarhi au păstorit de două sau de trei ori[32]. Aceeași situație s-a păstrat și pe mai departe. Astfel că, între 1450 – 1800, au activat 70 de patriarhi de aproape 150 de ori. Numai între 1620 – 1700 s-au schimbat de peste 40 de ori. Astfel că păstorirea unor patriarhi a fos foarte scurtă; unii au fost scoși din scaun după câteva zile (Gavriil II - 1657). Pe lângă cei aleși în mod canonic, au fost unii intruși, care au ajuns la scaun pe cale ilegală. Nu toți patriarhii au murit în scaun; unii au murit de moarte violentă, uciși de turci – spânzurați, sugrumați – Chiril Lukaris (1612, 1620-1623, 1623-1630, 1633-1634, 1634-1635, 1637-1638), Chiril Contaris (1633, 1635-1636, 1638-1639), Partenie II (1644-1646, 1648-1651), Partenie III (1656-1657), Grigore IV (†1623) – sau otrăviți de-ai lor (Partenie I – 1639-1644), unii au murit în călătorii după ajutoare (Ioachim I †1504, Ieremia I †1545), alții au fost depuși și închiși, sau exilați de turci (Rafael I), alții s-au retras de voie sau de nevoie. De Ioasaf I, sub Mahomed al II-lea, se zice că a vrut să se sinucidă, aruncându-se într-o fântână, de unde a fost scos, dar aproape asfixiat. El

---

[31] Aurel Decei, *Istoria Imperiului otoman până la 1656*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1978, p. 243.

[32] Ghenadie II Scholarios (1453-1456, 1458, 1462-1463), Isidor II Xanthopulos (1456-1457), Sophronius I Syropoulos (1463-1464), Ghenadie (1464), Ioasaph (1464, 1464-1466), Marcus II (1466), Symeon I (1466, 1471-1474, 1481-1486), Dionysius I (1466-1471, 1489-1491), Raphael I (1475-1476), Maximus III (1476-1481).

s-a retras apoi din scaun forțat de turci. Sultanul i-a tăiat barba pentru că se opunea unei căsătorii voite de el. Cazul este caracteristic pentru „toleranța turcă" și edificator pentru situația patriarhilor[33].

Alegerea și păstorirea unora dintre patriarhi a fost un adevărat trafic. Ieremia al II-lea s-a angajat la prima alegere (1580) să plătească o rentă anuală de 3000 de ducați înaintașului său depus, Mitrofan al III-lea (1565-1572, 1579-1580), pentru a se retrage la o mănăstire. Mitrofan a călcat totuși învoiala și a reușit să înlăture pe Ieremia peste puțin timp. Matei al II-lea (1596, 1598-1602, 1603) a fost recunoscut de turci înainte de a fi ales, alții au fost – se zice – numiți chiar de sultani, sau alții aleși canonic, n-au fost recunoscuți de ei[34].

Faptul că trăiau în același timp mai mulți foști patriarhi – retrași sau depuși – crea o atmosferă de intrigă, de nesiguranță și de neliniște în jurul scaunului. Când patriarhatul era o misiune atât de grea și de periculoasă, este surprinzător că unii îl doreau atât de mult și că Mitropolitul Nicomidiei, Calinic, a murit de bucurie la vestea alegerii sale ca patriarh în 19 noiembrie 1726[35]. Acesta era însă regimul și patriarhii, și creștinii se obișnuiseră cu el.

De fapt, patriarhul ecumenic a devenit sclavul propriilor ranguri, funcții și privilegii, fiind la discreția fiscului otoman, al sultanului și mai ales, al marelui vizir. Patriarhul și ierarhii săi erau folosiți practic de către turci pentru strângerea dărilor

---

[33] Gennadios Scholarios, *Oeuvres complètes*, vol. IV, ediție de Louis Petit, Martin Jugie, Maison de la bonne presse, Paris, 1935, p. XVII; Émile Legrand, Hubert Pernot, *Bibliographie hellénique des XVe et XVIe siècles, ou Description raisonnée des ouvrages publiés en grec par des Grecs aux XVe et XVIe siècles, accompagnée de notices biographiques, tables chronologiques, notes, documents et index*, vol. III, Maisonneuve et Larose, Paris, 1962, pp. 195–200.

[34] T.M. Popescu, „Cinci sute de ani de la căderea Constantinopolului sub turci", pp. 416–417.

[35] T.M. Popescu, „Cinci sute de ani de la căderea Constantinopolului sub turci", p. 417

impuse în special creștinilor, dări pe care urmau apoi să le verse fiscului otoman[36].

Ceilalți patriarhi apostolici de Alexandria, Antiohia și Ierusalim, precum și patriarhii vechi orientali, aflați sub stăpânirea otomană, erau recunoscuți numai în calitate de conducători religioși ai comunității lor, fiind subordonați sub aspect civil etnarhului lor de la Constantinopol. Aceasta înseamnă că ei și-au menținut titlul, dreptul canonic și cutumiar de jurisdicție locală, deci toate prerogativele anterioare, dar ca cetățeni, adică membri ai comunității ortodoxe, se aflau, ei și credincioșii lor cu clerul acestora, sub controlul superiorului lor, patriarhul ecumenic de Constantinopol. Acest fapt a contribuit la pierderea autonomiei celor trei patriarhi ortodocși de Alexandria, Antiohia și Ierusalim față de confratele lor «egal» de la Constantinopol, prin dispariția vechiului echilibru al Pentarhiei, chiar în sânul Bisericii Ortodoxe[37]. Efectul indirect al acestei situații a fost eclipsarea și mai accentuată a celorlalte scaune patriarhale din partea Patriarhiei ecumenice.

Dar la fel de adevărat este faptul că padișahul supunea Biserica Ortodoxă umilințelor, stoarcerii de bani și terorii. Creștinii nu puteau să ridice biserici noi și nici să le repare pe cele vechi decât cu aprobarea turcilor. Cultul și manifestările creștinilor trebuiau să fie cât mai puțin vizibile. Creștinii nu puteau să depună mărturii ca martori împotriva turcilor, să pună șea pe cal, să poarte arme, să cânte sau să vorbească tare, în auzul turcilor.

Asupra lor apăsa între altele haraciul, impozit cu caracter religios, care era răscumpărarea dreptului de a trăi sub milostiva stăpânire mahomedană; apăsau de asemenea celelalte obligații fiscale și economice, la care se adăugau: birul sângelui[38]- răpirile de copii frumoși, băieți și fete, pentru

---

[36] T. Papadopullos, *Studies and documents relating to the history of Greek Church and people under Turkish domination*, p. 37.

[37] W. Gust, *Das Imperium der Sultane*, pp. 56–59, 95–102.

[38] Acest „bir al sangelui" a fost instituit de sultanul Murad al II-lea (1421-1451), în anul 1438, menţinându-se până în sec. al XVII-lea. În anul

armata ienicerilor, pentru haremuri sau pentru a fi vânduți ca sclavi - jafuri, incendii, violuri.

Bunul plac, corupția, capriciile și violența stăpânitorilor imaginau tot felul de drepturi, de nevoi și de pretexte fiscale sau morale pe seama creștinilor. La impozitele legale obișnuite se adăugau altele: pentru întreținerea sultanului, pentru întreținerea armatei, pentru întreținerea flotei, pentru întreținerea celor mari; ba chiar pentru distracția sultanului. Abuzul era imitat și întins până la scandal: funcționari musulmani aflați în interes de serviciu în Macedonia, după ce obligau pe creștini la găzduire și la întreținere, le mai cereau pe lângă acestea „și o dare pentru… uzarea dinților cu mâncarea pe care o primeau"[39].

Statutul creștinilor de rând în Imperiul Otoman

Viața creștinilor trebuia să fie aceea a unor robi. De altfel, nu numai creștinii, ci toți supușii Imperiului Otoman erau nu cetățeni, ci simpli robi ai sultanului. Ei erau primiți în slujbele publice – în administrație, armată, etc. –, numai dacă renunțau la credința lor, adică dacă treceau la islam, fiind circumciși. Nu aveau voie să poarte armă, nici să presteze jurământ, sau să aducă martori într-un proces cu un musulman[40]. De aceea, unii creștini au preferat să treacă la islam.

Prozelitismul creștin era pedepsit cu moartea celui care-l făcea, cât și a celui care era convertit. Cu tot interesul economic și politic al turcilor de a nu islamiza pe creștini pentru a nu provoca intervenția statelor creștine și a nu pierde elemen-

---

1862, corpul ienicerilor a fost dizolvat de sultanul Mahmud al II-lea, în stil anatolic, prin măcelarirea acestora, surprinzându-i în cursul unei singure nopti Cf. G. Sphrantzes, *Memorii*, pp. 94–95.

[39] Léon Lamouche, *Histoire de la Turquie depuis les origines jusqu'à nos jours*, Payot, Paris, 1934, p. 185.

[40] L. Lamouche, *Histoire de la Turquie depuis les origines jusqu'à nos jours*, p. 185. Cf. şi T.M. Popescu, „Cinci sute de ani de la căderea Constantinopolului sub turci", p. 418.

tul exploatat, în epoca marii puteri turcești s-au făcut, în unele provincii (Albania, Bosnia, Herțegovina, Creta), islamizări în masă, folosindu-se forța[41]. În Asia Mică apăsarea și pierderile creștinilor au fost foarte mari; era interzisă creștinilor limba greacă, ei fiind nevoiți să o adopte pe cea turcă chiar în cult (creștini turcofoni). Sultanul Selim I „cel crud" (1512-1520) se gândise să islamizeze pe toți creștinii, iar Selim al II-lea „cel prost" (1566-1574, fiind și primul dintre sultani fără personalitate – desfrânat și bețiv) se lăuda față de venețieni că este „biciul și sabia lui Dumnezeu", distrugătorul credinței creștine, trimisul înaltei providențe a Marelui Dumnezeu[42].

Războaiele duse aproape continuu de turci pentru întărirea sau apărarea statului lor de asuprire, erau însoțite de jafuri, de profanări de biserici, de bătăi, de ucideri, de abuzuri asupra femeilor. Incursiunile turcești, la fel, erau însoțite de devastări și de cruzimi nemaipomenite. Locuitorii prinși erau masacrați în chinuri îngrozitoare. Ienicerii jefuiau și ucideau chiar contra voinței sultanului. Turcii se purtau crud și cu musulmanii de altă sectă decât a lor sau cu mamelucii din Egipt, masacrați cu zecile de mii, împotriva amnistiei acordate de sultan[43].

După lupte grele, în care turcii aveau pierderi mai mari, cruzimea lor era și mai fioroasă. Bătălia de la Mohaci (august 1526) a fost urmată de masacrarea prizonierilor și a locuitorilor; capetele tăiate au fost înfipte în fața tronului sultanului Soliman Magnificul; localitățile vecine au fost jefuite și arse.

[41] Despre justificările religioase ale acestor acțiuni ale otomanilor împotriva creştinilor vorbeşte Dimitrie Cantemir, *Opere complete. Sistemul sau întocmirea religiei muhammedane*, vol. VIII, ediție de Virgil Cândea, Editura Academiei Republicii Socialiste România, Bucureşti, 1987, p. 359.: „Coranul porunceşte a-i supune cu orice chip pe cei necredincioşi sau a-i converti la mahomedanism, iar dacă nu se va putea aceasta, a-i ucide fără nici o omenie şi milă".

[42] T.M. Popescu, „Cinci sute de ani de la căderea Constantinopolului sub turci", p. 386.

[43] T.M. Popescu, „Cinci sute de ani de la căderea Constantinopolului sub turci", pp. 385–387.

Buda a fost în parte arsă de soldații turci (septembrie 1526), deși sultanul nu dorea aceasta. Expediția în Ungaria a adus, după aprecierea istoricului Hammer, pierderea a vreo 200.000 de unguri soldați și locuitori[44].

Pentru situația creștinilor în general, la fel de semnificativă este aroganța cu care sultanii primeau și tratau pe ambasadorii creștini până la Murad al III-lea (1571 - 1595). În secolul al XVI-lea ambasadorii erau lăsați să aștepte zile în șir până să fie primiți, într-un fel și într-o atmosferă care trebuia să-i umilească și să-i intimideze.

Instanțele de judecată bisericești au primit împuternicirea să cerceteze toate diferendele dintre ortodocși, care aveau caracter religios. Între acestea au fost incluse și cele privitoare la căsătorie, divorț, testament, tutela minorilor. Patriarhul Ghenadie al II-lea Scholarios a rânduit și instanțe civile care se ocupau de celelalte dispute dintre creștini. Doar în cazul crimelor sau dacă era implicat și un musulman în proces, cauza revenea instanțelor turcești. În litigiile dintre un creștin și un musulman, cadiul utiliza dreptul musulman, dând, de cele mai multe ori, dreptate părții de religie islamică. Situația era cu totul alta în partea europeană a Imperiului Otoman, unde marea majoritate a populației era preponderent creștină, cu excepția unor regiuni din Bosnia, nordul Albaniei, sudul Bulgariei și Rumelia sau împrejurimile Constantinopolului, unde au avut loc convertiri în masă la islam. În realitate, turcii nici nu prea aveau interesul să facă islamizări în masă printre creștini, deoarece în acest caz pierdeau o serie de avantaje materiale și financiare. Dimpotrivă, creștinii erau cei care manifestau tendința de a trece la islam pentru a scăpa de toate taxele și de toate discriminările cetățenești, militare și religioase la care erau supuși[45]. De altfel, erau obișnuite

[44] Joseph von Hammer-Purgstall, J.J Hellert, *Histoire de l'Empire Ottoman*, vol. III, Bellizard, Paris, 1836, p. 106.

[45] W. Gust, *Das Imperium der Sultane*, p. 100; Nicolae Iorga, *Istoria vieții bizantine: imperiul şi civilizația : după izvoare*, trad. Maria Holban, Editura Enciclopedică Română, București, 1974, pp. 593–596; Laonic

căsătoriile mixte între bărbații musulmani și femeile creștine; în acest gen de căsătorie între credințe, tatăl miresei nu trebuia să acorde zestre fetei și primea prețul miresei de la ginere. Din punct de vedere financiar era foarte avantajos pentru familia fetei, și nu erau obiecții religioase din partea Bisericii, deoarece fetei i se permitea să rămână creștină după căsătorie; fetele lor puteau rămâne creștine, iar fiii lor deveneau musulmani[46].

Chiar și prin vestimentație, creștinii trebuiau să se deosebească de turci, neavând voie să aibă îmbrăcăminte scumpă. Vestimentația creștinilor trebuia să fie simplă, săracă și să se deosebească în croială și model de cea a turcilor. Doar membrii clerului ortodox aveau voie să poarte barbă, în timp ce toți musulmanii se bucurau de acest drept. Dacă un creștin era călare, trebuia să coboare de pe cal atunci când vorbea cu un musulman în semn de respect pentru acesta. Deși clerul ortodox era scutit de impozite și alte dări către stat, membrii săi puteau face contribuții și donații de bună voie statului turc, fiind chiar încurajați la astfel de practici.

Cu toate acestea, Biserica Ortodoxă din Imperiul Otoman a fost reorganizată și a putut să-și desfășoare activitatea chiar și în condiții total neprielnice. S-a resimțit din plin și lipsa organelor adiministrativ-bisericești pentru prestarea diferitelor servicii, a celor pregătiți ca să ajute potrivit legii la activitatea administrativă a Bisericii, a celor care puteau ajuta la înlăturarea unor scandaluri și certuri în Biserică, fapt pentru care Biserica a îndurat multe neplăceri[47].

Astfel, Imperiul Bizantin a continuat să existe prin instituția Patriarhiei ecumenice, chiar dacă numai simbolic. Patri-

---

Chalcocondil, *Expuneri istorice. Creșterea puterii turcești. Căderea impărăției bizantine şi alte istorii despre felurite ţări şi popoare*, coll. *Scriptores Byzantini* II, trad. Vasile Grecu, Academiei Republicii Populare Române, Editura, 1958, pp. 232–233.

[46] Andrina Stiles, *Imperiul Otoman: 1450-1700*, trad. Felicia Pavel, All, Bucureşti, 1995, p. 153.

[47] G. Scholarios, *Oeuvres complètes*, vol. IV, p. 225.

arhul ecumenic a reușit să se substituie basileilor bizantini, să salveze și să continue tradițiile bizantine și, nu în ultimul rând, să-și refacă autoritatea în Răsăritul creștin, folosindu-se de Imperiul Otoman. Pe măsură ce Imperiul Otoman includea sub stăpânirea sa tot mai multe țări ortodoxe, în aceeași măsură creștea și se lărgea sfera de autoritate a Patriarhiei ecumenice[48], încât Bisericile ortodoxe aflate până atunci într-o stare de semi-independență sau chiar independență totală, au intrat din nou, pentru un timp, sub influența Patriarhiei Constantinopolului[49].

[48] T. Papadopullos, *Studies and documents relating to the history of Greek Church and people under Turkish domination*, p. 23.

[49] I. Pulpea-Rămureanu, „Ghenadie Scolarios primul patriarh ecumenic sub turci", p. 91.

Sistemul procedural al Inchiziției. Coduri de procedură și manuale utilizate de inchizitori

Mihai Floroaia

Abstract: Defined as an institution of the Western Church created in 1184, within the Council of Verona for the purpose of punishing heretics and all those who are hostile to Catholicism, the Inquisition was a ecclesiastical organization specially created for the prevention, combating and destruction of all heresies, in order to preserve the true faith. Whether in the beginning, the Inquisition did not function regularly, according to precise rules, at the end of the 13th century it was well organized, gaining great importance in Western society. By researching the guides used by the inquisitors, we find out how the trials initiated by the Inquisition courts took place and deduce what were the stages of such a process: the visit of the inquisitor with his sermon, the time of grace, the investigation of the accused, the hearing of witnesses, torture, the pronouncement of the sentence. From the study of the documents we conclude that, in the beginning, the staff of the courts of the Inquisition were aware of their responsibility. Later, because of the large number of trials, the sentences were given after a simple analysis. Sometimes board members proposed, formulated and even gave laws that suited the various cases investigated, in other words, they used to change the rules during the game to get the desired result and to prove their need and, not least, their effectiveness.Besides the eradication of heresies, the purpose of the Inquisition was to inspire terror among the population.

Keywords: Inquisition, procedure, court, guide books, sentence, conviction.

Inchiziția poate fi definită drept o instituție a Bisericii Apusene creată în anul 1184, în cadrul Conciliului de la Verona[1] cu scopul pedepsirii ereticilor și a tuturor celor ostili catolicismului. Reorganizată de către papa Paul al III-lea (1534-1549)[2] și condusă ulterior de către iezuiți, a lăsat amprente dure trimițând pe eșafod, mai întâi din fanatism, apoi și din interese monarhice (politice), mii de persoane[3]. Cu alte cuvinte, Inchiziția a desemnat o instituție ecleziastică specială pentru prevenirea, combaterea și distrugerea tuturor ereziilor, în scopul păstrării adevărului de credință nealterat. Caracteristic acestei instituții este atribuirea unei puteri judiciare speciale judecătorilor, în problemele de credință. Ea s-a consolidat în timpul câtorva decenii, pe măsura necesităților apărute și experienței acumulate în constrângerea ereticilor[4].

Contextul istoric, cultural și religios

În scopul realizării unei analize obiective a fenomenului și pentru a putea înțelege cauzele care au determinat apariția Inchiziției și acțiunile acesteia este necesar să analizăm societatea medievală în contextul de atunci al epocii. Astfel trebuie să avem în vedere mai multe aspecte. Creștinii din Evul Mediu aparțineau unei singure comunități care a început prin a se suprapune fostului Imperiu Roman. Credința nu reprezenta doar o formă a trăirii interioare ci ea comanda actele vieții cotidiene, nu aparținea doar vieții private ci se manifesta în colectivități.

[1] Philipp Jaffé, Wilhelm Wattenbach, Regesta pontificum Romanorum: ab condita ecclesia ad annum post Christum natum, vol. II, Veit, Lipsiae, 1888, p. 469.

[2] Vintilă Horia, Dicționarul papilor, trad. Ana Vădeanu, Saeculum, București, 1999, pp. 178–181.

[3] Elphège Vacandard, „Inquisition”, în: Dictionnaire de theologie catholique., vol. VII, Letouzey et Ane, Paris, 1923, col. 2016–2020.

[4] Olivier Guyot-Jeannin, „Inquisition (Moyen Âge”, în: Dictionnaire historique de la papauté, Philippe Boutry, Philippe Levillain (eds.), Fayard, Paris, 1994, pp. 902–907.

În secolele XII-XIII situația Europei[5] se prezenta astfel: partea vestică a Franței aparținea Angliei, Italia era împărțită în două regate, Spania de sud era sub stăpânirea maurilor, iar nordul divizat în mai multe regate. Germania stăpânea centrul continentului. Polonia și Ungaria erau regate. O parte din Bulgaria, spațiul românesc de la Dunăre și Turcia erau în contact cu influența mahomedană[6]. Într-un asemenea context creștinismul era reprezentat în mare parte de Biserica Romei prin papa. Legislația se aplica mai mult pentru orașe, în timp ce în ținuturile rurale mulți încercau să guverneze folosind alte mijloace decât cele legale. Într-o asemenea Europă fărâmițată și diversificată, Biserica Apuseană a reușit să țină frâu unei adevărate brutalități sălbatice. O mare parte din ceea ce apăra legea se afla în mâinile preoților: moșteniri, finanțe, disciplină, afaceri temporare, preoții fiind singurele persoane instruite. Statutul social al preotului făcea din acesta un om aparte și, chiar dacă se făcea vinovat de anumite nelegiuiri nu putea fi acuzat sau pedepsit de către nici o autoritate. Clericii dețineau și o mare suprafață din pământurile fertile ale Europei: „Toate-s ale Bisericii și ale preoților și ei îi prăpădesc pe săraci care, dacă au două bucăți de pământ în arendă, astea-s ale Bisericii, ale cutărui episcop, ale cutărui cardinal"[7], exercitând astfel asupra locuitorilor o autoritate temporară.

Pe de altă parte, trebuie menționat faptul că, pentru a deveni preot nu era necesar nici un examen prealabil care să ateste calitățile și vocația unei asemenea misiuni, nici o pregătire specifică sau perioadă de stagiu. La începuturile

---

[5] Vezi Léopold Genicot, Le XIIIe siècle européen, coll. Nouvelle Clio l'histoire et ses problèmes 18, Presses Universitaires de France, Paris, 1968.

[6] Franco Cardini, Europa şi Islamul: istoria unei neînţelegeri, trad. Dragoş Cojocaru, Polirom, Iaşi, 2002, pp. 10–13, 42–48; Emanoil Băbuş, Bizanţul, istorie şi spiritualitate, Sophia, Bucureşti, 2003, pp. 245–246, 315–317; Nicolae Chifăr, Istoria creştinismului, vol. III, Trinitas, Iaşi, 2002, pp. 121–124.

[7] Carlo Ginzburg, Brânza şi viermii: universul unui morar din secolul al XVI-lea, trad. Claudia Dumitru, Nemira, Bucuresti, 1997, pp. 55–56.

Evului Mediu, în cele mai multe cazuri, clericii primeau o formare sumară în contact cu alți preoți ai locului, însă relativ târziu apar școlile anexate catedralelor și abațiilor, unde s-a format o mare parte a clerului. În asemenea context, sute de persoane neavenite au intrat în cler doar pentru a profita de beneficiile aduse de un asemenea statut. Moravurile preoților lăsau de dorit, fapt ce le știrbea autoritatea morală în fața credincioșilor.

În anul 1144, Conrad al III-lea (1138-1152) a confirmat dreptul episcopilor de a judeca problemele apărute în diocezele pe care le păstoreau, precizand că ancheta acestora este inferioară celei făcute de împărat[8]. Aceleași privilegii au fost recunoscute și de către Frederic I și Frederic al II-lea (1212-1250), care au acordat prelaților demnitatea regală de a făuri dreptatea pământească[9].

Până în secolul al XIII-lea Biserica Apuseană a combătut ereziile apărute în interiorul acesteia „cu duhul blândeții", prin predici și îndemnuri. Din secolul al XII-lea tot ceea ce se abătea de la învățăturile Bisericii (chiar dacă acestea erau inovații) se considera erezie. Spre exemplu, în toate tratatele despre erezie și despre eretici respingerea purgatoriului apărea ca una dintre greșelile fundamentale ale celor mai multe grupări religioase (secte)[10]. Ideea Purgatoriului a triumfat pe

[8] Diploma lui Conrad al III-lea din martie 1144: Concedimus etiam tibi jurisdictionem post nos in civitate Arelatensi, Simone Balossino, „Justices ecclésiastiques et justices laïques dans les communes de la basse vallée du Rhône (XIIe – milieu XIIIe siècle)", în: Les justices d'Eglise dans le Midi (XIe-XVe siècle)., coll. Cahiers de Fanjeaux 42, Éditions Privat, Toulouse, 2007, p. 51.

[9] Diploma lui Frederic I din iunie 1153 (GCNN, Arles, n. 570) şi din 16 aprilie 1164 (GCNN, Arles, n. 604). Diploma lui Frederic al II-lea din 24 noiembrie 1214. Cf. S. Balossino, „Justices ecclésiastiques et justices laïques dans les communes de la basse vallée du Rhône (XIIe – milieu XIIIe siècle)", p. 51.

[10] Dominicanul Étienne de Bourbon, într-un tratat pentru predicatori, menţiona despre valdenzii din regiunea Valence (Dauphiné), prin 1235: „ei spun că nu există pedeapsă purgatoare în afară de cea de pe lumea aceasta. Pentru morţi, nici slujbele Bisericii nici altceva din cele ce se

plan dogmatic astfel încât la finele secolului al XIII-lea era întâlnită peste tot: în predici, literatură, testamente, chiar și în limba vulgară. Cu toate că această idee a avut numeroși opozanți, când Biserica s-a văzut amenințată de atacurile antidogmatice și antisacerdotale venite din partea grupărilor eretice puternic organizate, conducerea acesteia și-a asumat în mod direct misiunea eradicării ereziilor prin forță, cu propriile organe judiciare. Sfântul Scaun lansa zadarnic bule papale, poruncea în zadar preoților să oprească ereziile promovate de sectele care deveneau aproape tot atât de bine organizate ca și Biserica. Observăm că Bisericii îi era aproape imposibil să stârpească ereziile apărute, chiar dacă se recunoștea faptul că starea decăderii religioase și morale a clerului cauza diverse dispute religioase. Papa Inocențiu al III-lea (1161–1216) declara la deschiderea Conciliului IV Lateran[11] din 11 noiembrie 1215, că depravarea poporului își are izvorul principal în comportamentul clerului:[12] „Așa va fi poporul, precum e și preotul. De aici au provenit păcatele în lumea creștină. A pierit credința, religia este deformată, libertatea este încătușată, justiția e călcată în picioare, ereticii fac prozeliți, schismaticii se înmulțesc, necredincioșii se înrăiesc, prevalează Agarenii." [13] Printre altele, conciliul a hotărât ca fiecare laic să facă o mărturisire anuală la un preot și a declarat că toți creștinii trebuie să participe măcar la liturghia pascală. A mai stabilit o serie de norme pentru

---

pot face pentru ei nu le sunt de folos." Cf. Albert Lecoy de La Marche, Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du recueil inédit d'Étienne de Bourbon, dominicain du XIIIe siècle, coll. Société de l'Histoire de France 185, Renouard, Paris, 1877, p. 30.

[11] Joannes Dominicus Mansi, Statuta Raimundi Comitis Tolosani, vol. XXIII, Welter, Paris; Leipzig, MDCCCCIII, col. 953–1086.

[12] PL 216, col. 824 şi PL 217, col. 673 – 680.

[13] „Erit sicut populus, sic sacerdos (Ose. IV)… Hinc etiam mala provenerunt in populo Christiano. Perit fides, religio deformatur, libertas confunditur, justitia conculcatur, haeretici pullulant, insolescunt schismatici, perfidi saeviunt, praevalent Agareni". Cf. J.D. Mansi, Statuta Raimundi Comitis Tolosani, vol. XXIII, p. 972. şi PL 217, col. 678.

combaterea ereziilor: orice eretic impenitent să fie sancționat de justiția laică potrivit legilor în vigoare: „Condamnații, să fie dați fie puterilor seculare în exercițiu, fie judecătorilor lor, care vor avea grijă să-i pedepsească cum se cuvine,"[14] suspecții de erezie să fie purificați pe cale canonică în fața tribunalelor inchizitoriale:

> „cei care au fost cunoscuți ca bănuiți numai de erezie, dacă nu și-au demonstrat nevinovăția personală printr-o justificare adecvată în ceea ce privește motivele bănuielii și propriul lor comportament, să fie loviți de sabia anatemei și să fie evitați de toți până la dezvinovățirea convenabilă, iar dacă vor fi rămas sub excomunicare timp de un an, atunci să fie condamnați ca eretici…bunurile să le fie confiscate și atribuite bisericii" [15]

iar autoritățile laice să fie obligate, prin jurământ, să urmărească orice eretic:

> „Să fie avertizate, informate și, dacă este necesar, constrânse prin cenzură ecleziastică, puterile civile, oricare ar fi funcțiile lor, dacă vor să fie considerate credincioase, să depună public un jurământ de apărare a credinței, că se vor strădui cu bună-credință și din toate puterile, să extermine toți ereticii denunțați de Biserică din ținuturile supuse jurisdicției lor, așa că de fiecare dată când cineva va fi promovat într-o funcție spirituală sau temporară, să fie obligat să ia acest angajament, sub jurământ. Dacă, însă, o autoritate temporară, informată și avertizată de Biserică, nu s-a ocupat să-și curețe teritoriul de murdăria eretică, să fie excomunicată de episcopii metropolitani și de ceilalți subalterni ai săi; și dacă nu a făcut-o timp de un an, să se facă cunoscut acest lucru suveranului pontif, ca, din acest moment, să denunțe pe vasalii săi dezlegați de fidelitatea față de el și să pună ținutul la dispoziția catolicilor, care, după

[14] Joannes Dominicus Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. De hereticis, vol. III, Welter, Paris; Leipzig, MDCCCCIII, col. 986.

[15] J.D. Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. De hereticis, vol. III, col. 986.

exterminarea ereticilor, să-l stăpânească fără nici o opoziție și să mențină puritatea credinței"[16].

Tot la acest conciliu, papa a stabilit, prin canonul 3, modul de procedură al tribunalului ecleziastic:

„Cât despre cei ce cred în eretici, tăinuitorii, apărătorii și partizanii lor, îi declarăm loviți de excomunicare, statuând clar că, dacă unul dintre acești oameni nu s-a preocupat să o îndeplinească într-un an, din acel moment el va fi, prin însuși acest fapt, infam, și nici nu va fi primit în funcții publice sau la consilii, nici la alegerea altora, nici nu va fi admis ca martor;.... Dacă este cumva judecător, sentința pe care o va pronunța nu va avea nici o valoare și nu-i va fi atribuită nici o cauză; dacă este avocat, patronajul său nu va fi admis; dacă este notar, actele făcute de el vor deveni nule; ... dacă este cleric, va fi deposedat de orice funcție și beneficiu, astfel încât, cu cât este mai mare vina, cu atât mai gravă va fi pedeapsa. Dacă unii nu vor fi avut grijă să evite astfel de oameni după ce au fost făcuți cunoscuți de Biserică, să fie loviți de excomunicare. Clericii să nu le acorde acestor ciumați sacramentele ecleziastice, să nu le aprobe înmormântarea creștinească, nici pomenile, nici ofrandele; dacă nu, vor fi privați de funcție, care nu le va fi redată fără aprobarea specială a Scaunului Apostolic"[17].

Noua procedură consta dintr-o anchetă pornită chiar de către judecător, care, discutând în contradictoriu cu inculpatul, devenea și acuzator al acestuia.

Putem concluziona că Inchiziția a luat ființă ca un reflex de autoapărare a Bisericii Apusene într-o epocă în care proliferarea și virulența ereziilor puneau în primejdie unitatea și în special puritatea credinței catolice. S-a dezvoltat treptat, de la un singur membru inchizitor în tribunalul civil împotriva ereticilor, până când a devenit o instituție independentă, cu propriul personal, cu legi și regulamente de funcționare specifice.

---

[16] J.D. Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. De hereticis, vol. III, col. 987.

[17] J.D. Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. De hereticis, vol. III, col. 989.

Procedura inchizitorială

În august 1233, papa Grigore al IX-lea (1227-1241) a creat în mod oficial Inchiziția,[18] ca un gigantic aparat de represiune, cu propria sa poliție secretă și propriile sale tribunale a căror menire era de a distruge ereziile și practicile vrăjitorești. Pentru început s-a ocupat de ereziile apărute în nordul Italiei și sudul Franței cauzate de cathari, valdenzi și vrăjitori.

În cadrul aparatului inchizitorial existau două părţi: acuzatorul (care aducea dovezi incriminatorii, judeca şi condamna), iar de cealaltă parte inculpatul şi apărătorul.

După modul în care au funcționat tribunalele inchizitoriale putem vorbi despre mai multe etape (forme) ale Inchiziției: Inchiziția medievală (înfiinţată în secolul al XIII-lea pentru combaterea ereziilor cathară şi valdensă din sudul Franţei şi nordul Italiei), care, după apariția ordinelor monahale dominican și franciscan, a acționat sub forma Inchiziției pontificale (inchizitorii erau delegați de către suveranul pontif), episcopale (administrate de către episcopi) și monastice (reprezentanții erau selectați dintre călugări); Inchiziția spaniolă, întemeiată prin bula Exigit sincerae devotionis affectus, dată pe 1 noiembrie 1478[19] de către papa Sixtus al IV-lea (1471-1484) la stăruința regelui Ferdinand al Aragonului (1452-1516) și a Isabelei (1451-1504), regina Castiliei și Inchiziția romană, înființată în anul 1542, când papa Paul al III-lea (1534-1549) i-a dat numele de Sacra Congregatio Romanae et Universalis Inquisitiones (Sfânta Congregație a Inchiziției Romane

---

[18] J.D. Mansi, Statuta Raimundi Comitis Tolosani, vol. XXIII, col. 265–268. şi Joannes Dominicus Mansi, Concilium Biterrense, vol. XXIII, Welter, Paris; Leipzig, MDCCCCIII, col. 270–272.

[19] Bernardino Llorca, Bulario pontificio de la Inquisición española en su periodo constitucional (1478-1525) según los fondos del Archivo Histórico Nacional de Madrid, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1949, pp. 48–59.

și Universale),[20] care ulterior a luat denumirea de Sancti Oficii (Sfântul Oficiu).

Având în vedere originea deciziilor, putem vorbi despre inchiziția seculară,[21] inchiziția episcopală[22] și inchiziția pontificală.[23] Toate aceste forme s-au derulat în jurul unui sistem centralizat, sub directa coordonare a papalității[24]. Cele două Inchiziții, episcopală și monahală au funcționat în paralel, cu deosebirea că prima ordona căutarea ereticilor și verifica executarea pedepselor, iar a doua constituia instrumentul de execuție. Inchiziția monahală, reprezentată de călugării dominicani activa independent. Inchizitorii erau numiți de papă sau de către superiorul ordinului[25].

[20] Constituită prin Bulla Licet ab initio dată pe 21 iulie 1542. Cf. Paulus Tertius, Magnum Bullarium, Graz, 1965, pp. 211–212.

[21] Legislaţia împotriva ereticilor dată de Frederic al II-lea şi Ludovic al IX-lea: „Oricine va fi fost dovedit în chip vădit ca eretic de către episcopul diocezei sale va fi încredinţat de îndată, la cererea acestuia din urmă, autorităţiloe seculare ale acelui loc şi dat morţii prin ardere pe rug...”. (Constituţiile de la Catania 1224). Cf. Jean Comby, Sa citim istoria bisericii, vol. I, trad. Mihaela Voicu și Mariana Petrişor, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice, Bucuresti, 1999, p. 148.

[22] „În fiecare parohie din oraş şi din afara lui, episcopii vor desemna un preot şi doi sau trei laici, sau chiar mai mulţi dacă este necesar, cu nume nepătat, care se vor lega cu jurământ să caute cu sârguinţă şi cu credinţă pe ereticii de pe teritoriul parohiei. Aceştia vor cerceta amănunţit locuinţele suspecte, odăile şi pivniţele precum şi ungherele cele mai ascunse.... Dacă vor descoperi eretici sau persoane ce le-au dat crezare, adăspost sau apărare, ...vor lua măsuri pentru a-i împiedica să scape şi-i vor denunţa de îndată episcopului....”. (Conciliul din Toulouse, 1229). Cf. Karl Joseph Hefele et alii, Histoire des conciles d'apres les documents originaux, Letouzey et Ane, Paris, 1913, pp. 1496–1497; J.D. Mansi, Concilium Biterrense, vol. XXIII, col. 191–204.

[23] Înfiinţată în anul 1233 de către papa Grigorie al IX-lea. Vezi J.D. Mansi, Statuta Raimundi Comitis Tolosani, vol. XXIII, col. 265–268.

[24] Hieronymus Mainardi, Magnum Bullarium Romanum: Bullarum privilegiorum ac diplomatum Romanum Pontificum amplissima collectio., vol. VIII, Akad. Druck- u. Verl.-Anst., Graz, 1965, p. 987.

[25] A se vedea scrisoarea papei Inocenţiu al IV-lea din 12 noiembrie 1247 către arhiepiscopii de Bordeaux, Narbonne, Arles și către episcopii de Toulouse, Cahors, Albi etc. Cf. August Potthast, Regesta pontificum

Imediat după momentul înființării Inchiziției, aceasta nu a avut o procedură riguroasă și extrem de elaborată. Ancheta era realizată de către personalul bisericesc (preoții) având concursul auxiliarilor specializați. Episcopul și arhiepiscopul din fiecare dioceză, personal sau reprezentat de un diacon (ori de altă persoană „onestă și capabilă"), o dată sau de două ori pe an vizitau parohiile unde era semnalată prezența ereticilor. Episcopul sau reprezentantul său obliga prin jurământ trei sau mai multe persoane să depună mărturie că vor denunța toate ereziile și comportamentele suspecte. „Episcopul sau arhidiaconul său, sau alte persoane corecte și cinstite să inspecteze o dată sau de două ori pe an parohia în care s-a zvonit că locuiesc eretici"[26]. Cei care refuzau să depună jurământ erau considerați suspecți de erezie.

Până spre finalul secolului al XII-lea, episcopii urmăreau în diocezele lor orice problemă de credință și luau măsurile necesare pentru evitarea răspândirii ereziilor. Bula Ad abolendam, din 4 noiembrie 1184, care permitea urmărirea sistematică a ereticilor, lăsa totul la latitudinea episcopilor[27]. Dacă, în ansamblu, după Conciliul al IV-lea

---

romanorum inde ab anno post christum natum mcxcviii ad annum mccciv, vol. II, Akademische Druck- Und Verlagsanstalt, Graz, 1957, p. 1075.

[26] Henri Maisonneuve, Etudes sur les origines de l'inquisition., coll. Église et l'état zu moyen age 7, Vrin, Paris, 1960, p. 152.; Decretul lui Graţian, Ms. II, 264. Cf. Jul Christophory, Cent cinquante manuscrits précieux du neuvième au 16e siècle conservés à la Bibliothèque Nationale de Luxembourg 150 manuscrits précieux du 9e au 16e siècle conservés à la Bibliothèque Nationale de Luxembourg, Luxembourg, 1989.

[27] Emil FRIEDBERG, Corpus Iuris Canonici. Pars 2. Decretalium Collectiones, Leipzig, B. Tauchnitz, 1881, réimp. Clark, New Jersey, The Lawbook Exchange, 2000, 780 – 782; MANSI, t. XXII, col. 492. Emil Albert Friedberg, Aemilius Ludwig Richter (eds.), Corpus iuris canonici. editio Lipsiensis secunda post Aemilii Ludouici Richteri: Decretalium collectiones, vol. II, Leipzig, 1881, pp. 780–782; Joannes Dominicus Mansi, Statuta Raimundi Comitis Tolosani, vol. XXII, Welter, Paris; Leipzig, MDCCCCIII, col. 492.

Lateran (1215) nu s-au produs modificări majore privind modul de funcționare al Inchiziției, mai multe concilii locale, precum cel din anul 1227 de la Narbonne[28] și cel de la Toulouse din 1229, subliniau rolul episcopilor în combaterea ereziilor oferindu-le acestora dreptul de practică. Conciliul din Toulouse menționa și pedepsele ce vor fi administrate în funcție de greșelile săvârșite, stabilind că pedeapsa cu închisoarea putea fi considerată o cale de penitență[29].

Cercetarea, urmărirea și apoi, persecutarea ereticilor a constituit practic definitivarea practicii judiciare a Bisericii Apusene în cea de a doua jumătate a secolului al XIII-lea. Prin bula Qualiter et quando, papa Inocențiu al III-lea stabilea modalitățile unui demers inchizitorial propriu, specific Bisericii, acțiune ce a fost reluată și completată de canonul VIII al celui de-al IV-lea Conciliu Lateran. Era o nouă procedură prin care urmărirea ereticilor se făcea centralizat sub stricta monitorizare a reprezentanților Bisericii. Papa Grigore al IX-lea a instituit, în anul 1233, o justiție ecleziastică, aflată sub controlul instituției papale, delegându-i pe Frații Predicatori să cerceteze problemele legate de credință[30]. Prin statutul lor, episcopii dețineau puterea și jurisdicția în diocezele unde erau numiți și, ca atare, aveau obligația de a-i urmări pe eretici. Judecau toate cazurile de erezie, abaterile clerului etc. și aplicau sancțiuni conform normelor canonice în vigoare. Totodată, justiția pontificală superviza justiția episcopală. Succinta anchetă fiind încheiată, episcopul sau delegații acestuia convocau acuzații în fața tribunalului unde se urma procedura.

---

[28] J.D. Mansi, Concilium Biterrense, vol. XXIII, col. 19–26.

[29] J.D. Mansi, Concilium Biterrense, vol. XXIII, col. 194–205.

[30] Julien Thery, „Fama: l'opinion publique comme preuve judiciaire. Aperçu sur la révolution médiévale de l'inquisitoire (XIIe-XIVe siècles)", în: La preuve en justice de l'Antiquité à nos jours, Bruno Lemesle (ed.), Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2003, pp. 444–461.

Ulterior, procedura s-a dezvoltat: în momentul în care era semnalată prezența unei erezii într-o regiune se anunța începerea anchetei. Erau convocați prelații, clericii și publicul pentru o predică, după care se constituia o comisie pentru anchetarea suspecților. Fie se deplasa tribunalul la fața locului, fie toți cei suspectați erau convocați la centru. În situația unor cazuri particulare, se trimitea, celui în cauză, o citație prin preotul paroh[31]. Inchizitorii nu trebuiau să recurgă la pedepse corporale sau constrângeri ci săși folosească cunoștințele, secretul profesional, influența asupra populației, spre a-i determina pe eretici să revină la creștinism.

La o analiză amănunțită, observăm că Inchiziția a adaptat metodele întrebuințate de secole de către autoritățile civile, metode ce nu constituie neapărat o invenție a Bisericii. În momentul concretizării unui sentiment de apărare a catolicismului prin forță, în rândul ecleziasticilor, s-a născut Inchiziția. După cum am arătat în paginile anterioare, în anul 385 ereticul Priscilian a fost ars pe rug după ce fusese torturat. Cunoaștem faptul că Teodosie a fost primul împărat creștin care a decretat pedeapsa cu moartea pentru erezie,[32] fiind rar aplicată,[33] iar în anul 1224 Frederic al II-lea a legiferat această pedeapsă[34].

[31] Vezi Célestin Douais, L'Inquisition, ses origines, sa procédure., Plon-Nourrit et Cie, Paris, 1906, pp. 165–168.

[32] Georges Crontz, La Lutte contre l'hérésie en Orient jusqu'au IXe siècle, pères, conciles, empereurs., F. Loviton, Paris, 1933, p. 125.

[33] Sozomen argumentează faptul că, prin această măsură, Teodosie dorea mai mult să-i sperie pe eretici şi să-i determine să se întoarcă în sânul Bisericii. Cf. Sozomene, Historia eclesiastica, coll. Patrologia Graeca 67, ediție de Jacques-Paul Migne, J.-P. Migne, París, 1864, col. 843–1592.

[34] Monumenta Germaniae Historica, Margarete Kühn (eds.), Monumenta Germaniae Historica: [Leges]. Constitutiones et acta publica imperatorum et regum., vol. II, Hahn, Hannover, 1983, p. 288; Ludwig Weiland (ed.), Constitutiones et acta publica imperatorum et regum, vol. II, Impensis Bibliopolii Hahniani, Hannoverae, 1963, pp. 126–127.

Coduri de procedură pentru inchizitori

Grațian (1090-1155), prin Decretele (Decretale)[35] sale a pus problema reprimării ereziilor printr-o manieră completă care ajuta la descoperirea ereticilor. Aceste decrete au constituit un cod de procedură din care se vor inspira mai târziu inchizitorii. De exemplu: întrebarea 23 conține 166 de canoane cu referire la situații concrete: „Dacă unui anume episcop îi cade turma în erezie, el este obligat să pună credincioșii din zonă la post și rugăciune. Papa dispune puterii civile să ancheteze situația…"[36]. Se oferă exemple de întrebări la care trebuiau să răspundă persoanele suspecte de erezie: E păcat să faci război? Poate fi războiul drept? Este bine să fie confiscate bunurile ereticilor și bisericile lor? etc. La toate aceste întrebări sunt oferite și posibilele răspunsuri, în funcție de care se putea concluziona dacă persoana este eretică sau nu.

Întrebarea a XXIV-a:

> „Un oarecare episcop decăzut în erezie, a fost privat de drepturile sacramentale (de a oficia slujbele). După moartea sa a fost acuzat de erezie și condamnat împreună cu familia sa și partizanii săi. Apar trei întrebări posibile: Un eretic poate fi privat de funcție (slujbă) și să fie supus cenzurii? Poate fi el excomunicat după moarte? Pentru păcatele sale, poate fi excomunicată toată familia lui?"[37]

La definitivarea principiilor și regulilor de funcționare a tribunalelor, a scopurilor urmărite și a mijloacelor de inchizitori, au contribuit și enciclicele, legislația laică, însă cele mai

---

[35] Decretele juristului Grațian au apărut în anul 1140. Vezi Anders WINROTH, The making of Gratian's Decretum, coll. Cambridge studies in medieval life and thought 48, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

[36] Alfred BORETIUS, Victor KRAUSE (eds.), Capitularia regum Francorum, vol. II, coll. Monumenta Germaniae historica inde ab anno Christi quingentesimo usque ad annum millesimum et quingentesimum, Hahn, Hannover, 1984, p. 407.

[37] H. MAISONNEUVE, Etudes sur les origines de l'inquisition., p. 67.

importante au fost „manualele inchizitorilor" ce cuprindeau legi referitoare la pedepsirea ereticilor și normative pentru personalul care făcea parte din tribunalele inchizitoriale. Aceste manuale ocupă un loc privilegiat printre instrumentele de studiere a Inchiziției. Din cauza dificultăților întâmpinate de inchizitori, cei care aveau o foarte bună pregătire teoretică și o bogată experiență practică au elaborat adevărate ghiduri pentru instruirea personalului tribunalelor Inchiziției, dintre care menționez:

a. Decretales, o colecție de texte de maximă utilizare, întocmită de Raymond de Pennafort în anul 1230 la ordinul papei Grigorie al IX-lea[38]. Cuprinde detalii despre statutul și mandatul inchizitorilor,[39] descrie elementele după care pot fi recunoscuți iudeii și sarazinii,[40] oferă amănunte despre eretici,[41] schismatici[42] și apostați[43], precum și măsurile ce trebuie luate împotriva acestora.

b. Ordo processus Narbonensis[44] reprezintă cel mai vechi manual cunoscut al Sfântului Oficiu și datează din anul 1244.

---

[38] Vezi Gregorius, Decretales D. Gregorii papae IX. suae integritati: una cum glossis restitutae., coll. Corpus Iuris Canonici II, Sub signo Aquilae Renovantis, Venetiis, 1604.;E.A. Friedberg, A.L. Richter (eds.), Corpus iuris canonici. editio Lipsiensis secunda post Aemilii Ludouici Richteri, vol. II. A. Potthast, Regesta pontificum romanorum inde ab anno post christum natum mcxcviii ad annum mccciv, vol. II, nr. 1463.

[39] Gregorius, Decretales D. Gregorii papae IX. suae integritati, pp. 107–108.

[40] Gregorius, Decretales D. Gregorii papae IX. suae integritati, pp. 1162–1182.

[41] Gregorius, Decretales D. Gregorii papae IX. suae integritati, pp. 1182–1184.

[42] Gregorius, Decretales D. Gregorii papae IX. suae integritati, pp. 1184–1185.

[43] Gregorius, Decretales D. Gregorii papae IX. suae integritati, pp. 1185–1188.

[44] A fost descoperit de către dominicanul P. François Balme în Biblioteca Universităţii din Madrid, înregistrat sub cota 53 şi publicat de către M. Ad. Tardif, , în: Nouvelle Revue historique de droit français et étranger (1883), pp. 670–678. Cf. Elphège Vacandard, L'inquisition:

Alcătuit într-un mod sumar, cuprindea procedura inchizitorială și pedepsele aplicate. Procedura consta în următoarele etape: citarea generală, timpul de grație, interogatoriul în 14 puncte și formulele de condamnare[45]. Acest ghid reprezintă sinteza misiunii inchizitoriale a dominicanilor Guillaume Raymond și Pierre Durant. Începe cu o scrisoare din 21 octombrie 1244, a provincialului Ponce de Lesppare din Provence, trimisă celor doi inchizitori prin care solicita aprobarea pentru urmărirea ereticilor din Narbonne și din diocezele Albi, Rodez, Mende și Puy. Conținutul ne prezintă patru aspecte ale proceselor: modul în care ereticii erau judecați de brațul secular, condamnarea la închisoare a ereticilor, pedepsele de penitență și exhumarea și arderea cadavrelor persoanelor decedate în erezie. În primele două situații, se menționează clar că membrii tribunalului și juriștii, fără inchizitor, decid la cererea consiliului. În cazul ultimelor două situații, inchizitorii nu erau secondați de episcopi sau reprezentanți ai Bisericii, nici de oamenii legii[46]. Tratatul se încheie cu trei declarații (mărturisiri): prima face referire la prezentarea sentinței în prezența clerului și poporului, a doua se referă la spiritul dreptății care îi ghidează pe inchizitori, fiind reprodusă prima parte a canonului 23 de la Conciliul Narbonne din anul 1243:

> „Amintim și impunem condamnările și penitențele după ce au fost convocați clerul și poporul, conform obiceiului și la momentul potrivit. Nu am procedat la condamnarea nimănui fără probe clare și concludente sau fără mărturisirea proprie și nu procedăm în continuare, să dea Dumnezeu. Și toate condamnările și penitențele mai deosebite pe care le-am făcut și le facem, le prezentăm nu numai în mare, dar chiar în amănunt consiliului prelaților”,[47]

---

etude historique et critique sur le pouvoir coercitif de l'eglise, Librairie Bloud, Paris, 1912, p. 313.

[45] E. Vacandard, L'inquisition, pp. 313–321.

[46] H. Maisonneuve, Etudes sur les origines de l'inquisition., p. 331.

[47] „Condemnationes et penitentias memoratas facimus et injungimus, clero et populo convocatis solemniter et mature… Ad nullius vero

iar a treia la confiscarea bunurilor ereticilor predați brațului secular.

c. De Inquisitione haereticorum, atribuit inchizitorului franciscan David d'Augsbourg (1256-1271), descrie semnele după care pot fi recunoscuți ereticii, obiceiurile lor și mai ales „vicleniile" acestora. Cercetarea ereticilor are la bază experiența autorului în calitate de tânăr inchizitor[48].

d. De modo procedendi contra haereticos,[49] apărut între anii 1278-1298, reprezintă practic o compilație: o parte din actele Conciliului de la Tarragona (definirea diverselor categorii de eretici) și Ordo processus Narbonensis, totalizând 21 de formule.

e. Practica officii Inquisitionis haereticae pravitatis (Practica anchetării depravării eretice) întocmit în anul 1324[50] de

---

condemnationem, sine lucidis et apertis probationobus vel confessione propria processimus nec, dante Domino, procedemus. Et omnes condemnationes et penitentias quas majores fecimus et facere proponimus non solum de generali sed etiam de speciali sigillato consilio prelatorum" Can. 23 Sinodul Narbonne. Cf. K.J. Hefele et alii, Histoire des conciles d'apres les documents originaux, p. 1632.

[48] H. Maisonneuve, Etudes sur les origines de l'inquisition., p. 332.

[49] Antoine Dondaine, „Le Manuel de l'Inquisiteur", în: Archivum fratrum praedicatorum, XVII (1947), pp. 108–111.

[50] Referitor la data scrierii Manualului putem menţiona că, cea mai veche variantă datează din 10 august 1309, iar cea mai recentă din iunie 1321, fiind terminată după 12 septembrie 1322. Tratatul este posterior promulgării Constituţiilor Multorum querela et Nolentes, în timpul Conciliului de la Vienne din anul 1312. Bernard Gui menţionează numele papei Ioan al XXII-lea utilizând expresii respectuoase: „sanctissimus pater ac dominus noster dominus Joannes divina providentia papa XXII, sanctissimus pater ac dominus noster summus pontifex Joannes papa XXII", iar de papa Clement al V-lea menţionează doar „Clemens papa V". Bernard Gui nu cunoaşte existenţa Constituţiei Cum Mathaeus din 21 decembrie 1321, care restrânge puterile inchizitorilor faţă de anumiţi reprezentanţi pontificali. Astfel, Bernard Gui a lucrat la tratat între 20 aprilie 1314 şi 7 august 1316. A cincea parte a fost terminată înainte de 1325 deoarece autorul spune că după prezicerile beguinilor, venirea lui Anticrist trebuie să se producă „înainte de 1325 al Întrupării Domnului". Beguinii au fost arşi în 1317 alături de trei străini de dioceză. El mai spune că un pseudo

către Bernard Gui, inchizitor de Toulouse (1307-1324)[51]. Este un tratat folosit de inchizitori, fiindu-le facilitată descoperirea ereziei în Touluose, Carcassès, Alpi, diocezele Narbonne, Agde, Béziers, Carcassonne, Aleth, Elne, Lodève, Maguelonne etc. și diocezele vecine. Documentul a fost publicat pentru prima dată la Paris în anul 1886[52].

Lucrarea este structurată în cinci părți. Prima conține 38 de formule privind citarea și prinderea ereticilor precum și înfățișarea tuturor persoanelor în situația unui proces al inchiziției. În a doua parte sunt 56 acte de grațiere sau comutare a greșelilor comise în cursul sau după predicile generale rostite de inchizitori, iar a treia parte cuprinde 46

– apostol căit a fost închis. Sentinţele inchiziţiei din Toulouse preluate şi publicate de Limborch relevă numele celor 4 eretici a căror condamnare a avut loc la Toulouse la 12 septembrie 1322 (Cf. Philipi a LIMBORCH, Historia Inquisitionis, pp. 360-363, 381-393). Inchizitorii au început să-i urmărească pe beguinii din regiunea Pamiers în anul 1321. Atunci anul începea la 25 martie, aşa că, aceste relatări coincid cu data de 26 februarie 1322, când Ioan al XXII-lea a ordonat episcopului din Pamiers să-i caute pe beguini în vecinătatea diocezei lui. B. Gui întocmea acte publice contra beguinilor la Pamiers în 4 iulie 1322, 19 mai şi 19 iunie 1323. Cuvintele „deinceps successive" arată că ne referim la anii 1323-1324. Apendicele adăugat operei în ediţia Magistrului Douais cuprinde două documente şi un memoriu despre Pseudo – Apostoli din 1 mai 1316. M. Sachsse a pretins că acest memoriu a fost scris de B. Gui pentru a informa episcopatul spaniol despre sectă, ceea ce nu este adevărat. Informaţiile provin de la o şedinţă a Inchiziţiei Horum nomina… habentur detecta per eum in judicio coram nobis qui vidit et audivit et scrivit et cum eisdem fuit ibi et alibi conversatus. Eroarea provine din faptul că Sachsse credea că memoriul publicat de Mgr Douais şi cel pe care l-a imprimat Muratori în secolul al XVIII-lea în lucrarea Rerum Italicarum scriptores erau opera aceluiaşi autor. Autorul documentului Muratori este un necunoscut pe care Bernard Gui l-a copiat. Cf. Bernard Gui, Manuel de l'inquisiteur. Tome 1er Tome 1er, coll. Les Classiques de l'histoire de France au Moyen âge 8, trad. G. Mollat, Paris, 1926, pp. XI–XV.

[51] Agnès Dubreil-Arcin, „Bernard Gui, un inquisiteur méthodique", în: Les inquisiteurs: portraits de défenseurs de la foi en Languedoc (XIIIe-XIVe siècles), Laurent Albaret (ed.), Privat, Toulouse, 2001, pp. 112–113.

[52] Bernard Gui, Manuel de l'Inquisiteur, vol. I, Les Belles Lettres, Paris, 1964, p. V.

de formule pentru sentințe date cu ocazia acestor predici. Primele trei părți au avut drept surse actele notarilor inchiziției episcopale și sentințele Inchiziției din Toulouse publicate de Philippi Limborch[53]. Toate acestea au fost fie redate integral, fie modificate pentru a omite numele celor direct implicați, datele și locurile, având un caracter impersonal. Bernard Gui a extras informații despre cele trei trepte ierarhice admise de valdenzi (episcop, preot, diacon), dintr-un registru al inchiziției din Pamiers, mai exact din mărturisirile lui Raymond de la Côte Saint-André, un diacon al sectei, în 1320[54].

Partea a patra constă într-o „scurtă și utilă instrucțiune" cu privire la puterile inchizitorilor, excelența, importanța, fundamentele lor[55]. Acest mic tratat are ca model scrierile scolastice și juridice ale vremii, fiind alcătuit din fragmente și extrase din edictele imperiale, consultații juridice, constituțiile apostolice ce sunt trecute sau nu în Quorumdam (Corpus juris canonici) promulgat la 7 octombrie 1317 de papa Ioan al XXII-lea. Capitolele cu privire la evrei și la magicieni/vrăjitori se regăsesc într-un manuscris al Inchiziției franceze din secolul al XIII-lea, aflat la Biblioteca Mazarine din Paris[56].

A cincea parte reprezintă opera de artă a lui Bernard Gui intitulată „Metodă, artă și procedee folosite pentru căutarea și interogarea ereticilor, credincioșilor și a complicilor lor." Aici sunt redate doctrinele și riturile la cathari,[57] val-

---

[53] A se vedea Philippus van Limborch, Henricus Wetstein, Historia Inquisitionis: cui subjungitur Liber sententiarum Inquisitionis Tholosanæ ab anno Christi MCCCVII ad annum MCCCXXIII., Apud H. Wetstenium, Amstelodami, 1692.

[54] Bernard Gui, Manuel de l'Inquisiteur, vol. II, Les Belles Lettres, Paris, 1964, pp. 148–152.

[55] B. Gui, Manuel de l'Inquisiteur, vol. II, pp. 123–153.

[56] Manuscrisul nr. 2015, fol. 116r, datat din anul 1180 şi care conţine un extract din opera lui Étienne de Bourbon. Cf. B. Gui, Manuel de l'Inquisiteur, vol. I, pp. 34–35.

[57] B. Gui, Manuel de l'Inquisiteur, vol. I, pp. 10–22.

denzi,[58] pseudo-apostoli,[59] precum și modul în care trebuie să decurgă interogatoriile acestor eretici[60]. Sunt unele pagini consacrate iudeilor convertiți care se reîntorc la iudaism, vrăjitorilor, invocatorilor demonilor, ghicitorilor, precum și câteva exemple de practici ale acestora. Această parte a lucrării nu este originală[61] deoarece sunt întâlnite asemănări cu tratatul din 1250 al inchizitorului italian Rainier Sacchoni, intitulat Summa de Catharis et Leonistis (capitolul consacrat inchiziției catharilor din Toulouse, interogatoriile suferite de „perfectul" Pierre Autier)[62]. Capitolul consacrat valdenzilor depinde de mici tratate, din care patru sunt principale: De septem donis Spiritus Sancti al lui Étienne de Bourbon (secolul al XIII-lea), Disputatio inter catholicum et paterinum hereticum (secolul al XIII-lea), consultația episcopului din Tarragone (1242), De inquisitione hereticorum al lui David d' Augsburg (1256-1271). Deducem faptul că Bernard Gui cunoștea lucrarea De septem donis Spiritus Sancti compusă de fratele predicator Étienne de Bourbon între 1250 – 1261, din care citează adesea. Étienne a studiat la Universitatea din Paris și a trăit la mănăstirea din Lyon, începând cu anul 1223, de unde a cules informații despre originea valdenzilor de la concetățenii lui Petru Valdus și de la un benedictin al catedralei, Étienne d'Anse, care a lucrat la traducerea în limba populară a Sfintei Scripturi și a învățăturilor scrise de Părinții Bisericii. El a menționat în predicile sale pe valdenzii din dioceza Valence în 1235, apoi a făcut cunoștință cu ei când a fost numit inchizitor[63]. Gui l-a copiat reproducând anumite date imprecise, unele greșeli, însă el nu a avut nici un merit

[58] B. Gui, Manuel de l'Inquisiteur, vol. I, pp. 34–58.

[59] B. Gui, Manuel de l'Inquisiteur, vol. I, pp. 384–394.

[60] B. Gui, Manuel de l'Inquisiteur, vol. I, pp. 26–32, 76–82, 98–104.

[61] B. Gui, Manuel de l'Inquisiteur, vol. I, pp. XVI–XXV.

[62] B. Gui, Manuel de l'Inquisiteur, vol. I, p. XXI.

[63] Bernard Gui a cunoscut opera dominicanului Étienne de Bourbon, De septem donis Spiritus Sancti (scrisă între anii 1250 şi 1261), din care citează adesea (p. 291 – 294). Cf. B. Gui, Manuel de l'Inquisiteur, vol. I, pp. XIX–XX.

pentru că numele lui Augustin, Ambrozie, Ieronim și Grigore figurau și în tratatul inchizitorului Moneta (1240), intitulat Adversus Catharos et valdenses[64]. O altă sursă este aceea a unui autor anonim, a cărui operă a fost publicată de Martène în Disputatio inter catholicum et paterinum hereticum,[65] în care este descris ritualul euharistiei la valdenzi. Bernard Gui l-a copiat adăugând că săvârșitorul nu avea rangul de preot consacrat în mod legal (haric, canonic) de către un episcop catolic. Printre alte izvoare documentare consultate de autor menționăm: un manual francez compus în 1280 și imprimat de Martène și Durand, conținând Doctrina de modo procedendi contra hereticos, și care relatează procedura utilizată de inchizitori în Carcassès și Toulouse,[66] De inquisitione hereticorum a lui David d'Augsbourg din care Bernard Gui a copiat, modificând uneori textul,[67] tratatul autorului anonim italian scris pe 1 mai 1316,[68] în care Gui a inserat unele informații de la Pierre de Lugo,[69] o altă sursă cu privire la ceremonii, ritualuri de reîntoarcere la iudaism, precum și la doctrinele iudaice pentru tribunalul său etc.

Anchetele trebuiau să se desfășoare în cel mai strict secret. Acuzatul era arestat de la început pe baza unei simple bănuieli. Astfel, inculpatul era socotit vinovat înainte de a fi cercetat: „…față de anumiți eretici inchizitorul nu trebuie să fie blând, ci procedând cu discernământ să dejoace în așa fel șiretlicurile ereticilor, încât, cu ajutorul Domnului, să smulgă din rădăcini, ca o moașă îndemânatică, șarpele unduitor din cloaca și hăul păcatelor”[70].

[64] B. Gui, Manuel de l'Inquisiteur, vol. I, pp. XXI, 34–36.

[65] B. Gui, Manuel de l'Inquisiteur, vol. I, p. 42.

[66] B. Gui, Manuel de l'Inquisiteur, vol. I, p. XXI.

[67] De exemplu în fragmentul unui interogatoriu al unui valdenz, David vorbea la persoana I, iar Bernard la persoana a III-a; în loc de credo el a scris creditur; adaptează timpului său forma predicilor impuse ereticilor. Cf. B. Gui, Manuel de l'Inquisiteur, vol. I, pp. 64–72.

[68] B. Gui, Manuel de l'Inquisiteur, vol. I, p. XXIII.

[69] B. Gui, Manuel de l'Inquisiteur, vol. I, p. XXIII.

[70] Doru Cosma, Socrate, Bruno, Galilei: in fata justitiei, Sport-Turism, Bucuresti, 1982, p. 105.

„Practica anchetării depravării eretice” ne oferă numeroase amănunte asupra unor aspecte ale derulării anchetelor în zonele unde activau tribunalele prezidate de el. Dacă unele bănuieli, rumoarea publicului, denunțurile sau acuzațiile atrăgeau atenția lui Bernard Gui, acesta îl cita pe cel în cauză pentru a apărea în fața lui, la Toulouse, în sediul Inchiziției, aproape de castelul Narbonnais unde se afla mănăstirea Fraților Predicatori[71]. Preotul, căruia i se încredința citația, se ducea la domiciliul enoriașului său și o citea în prezența unor martori demni. Duminica următoare, în timpul slujbei, el o recitea în fața clerului și a credincioșilor. Se citea consecutiv în trei duminici, ea fiind numită „fără replică – irevocabilă”. Ordinul inchizitorului era autentificat de pecetea preotului și de actul notarial. Acuzatul care nu se prezenta sau nu era reprezentat de un procuror era „judecat în lipsă” și excomunicat provizoriu. După un an de la citarea inculpatului, judecătorul pronunța o sentință de excomunicare definitivă, interzicându-i-se orice schimb cu vecinii săi și amenințându-i pe aceștia că dacă nu vor dezvălui locul unde se ascunde vor cădea sub pedeapsă canonică. Uneori treceau ani până când inchizitorul ajungea la asemenea măsură extremă.

Citația era folosită numai în cazul celor preveniți care puteau fi eliberați provizoriu. În caz contrar, Bernard Gui, care se mândrea cu autoritatea acordată de papă și de regele Franței, cerea puterii civile să-i aresteze și să-i dea pe mâna temnicerului Inchiziției din Toulouse. Suspecții suportau toate cheltuielile pentru hrana și întreținerea prizonierilor. Este posibil ca regele Franței să le fi ordonat oficialilor săi (conți, baroni, judecători etc.) ca să-i ajute pe inchizitori în exercițiul funcțiunii și să se supună ordinelor acestora.

Interogatoriul se făcea de către inchizitor în prezența a doi credincioși cu discernământ, iar notarul[72] redacta pro-

---

[71] Célestin Douais (ed.), Practica Inguisitionis heretice pravitatis, vol. I, 1964, pp. XLV–XLVI.

[72] În fotocopia unui proces inchizitorial apare menţionat Jacques Marques, notar al Inchiziţiei (Paris, B.N., latin 4269, f° 51 r).

cesul-verbal al declarațiilor (mărturiilor). Fiind un exponent al justiției, inchizitorul urma regulile acesteia, bucurându-se de „privilegii speciale", care-l autorizau să procedeze simplu și direct, fără artificii avocățești sau prezentări introductive. El apela la aplicarea canonului 37 de la cel de-al patrulea Conciliu Lateran (1215),[73] care interzicea citarea unui martor ce stătea la mai mult de două zile depărtare de domiciliul acuzatului. Dacă un „prevenit" invoca tribunalul inchizitorial și cel episcopal în același timp, Bernard Gui amintea regula veche care prevedea acționarea în libertate a oricărei persoane cu privire la alegerea judecătorului. Dacă un eretic fugea de acuzații, inchizitorul îl reclama ca fiind în custodia lui astfel luându-i dreptul judecătorului care putea să-l pună în libertate. Vinovăția era astfel stabilită prin mărturisirea celui acuzat sau prin martori (probe) sau se admiteau mărturisirile „infame" ale criminalilor și excomunicaților. În cazul în care mărturiile nu coincideau, judecătorul constata dacă erau în concordanță cu „substanța faptei." Numele martorilor erau ținute în secret de teama represaliilor[74].

Urmează celelalte etape ale procesului cum ar fi: constrângerea, sentința, pedeapsa, închisoarea, semnele infamiei, pelerinajele, pedepsele pecuniare, confiscarea bunurilor, distrugerea caselor ereticilor, incapacitățile etc.

Bernard Gui prezintă și formula tip a primei penitențe:

> „Ținând cont de faptul că ești cetățean citat ca suspect, acuzat, denunțat ca adept al beghinilor[75] (Frații săraci ai celui de-al treilea ordin al Sfântului Francisc) care acționează împotriva Bisericii sfinte și universale și a puterii apostolice, ai făcut demersul unei judecăți în fața noastră, N., inchizitor, te-am somat să mărturisești (tu și complicii tăi) cu privire la erezie,

[73] Corpus juris canonici. Decretales Gregorii Papae IX., D. Thierry, Parisiis, 1685, cap. XXVIII.

[74] C. Douais (ed.), Practica Inguisitionis heretice pravitatis, vol. I, pp. 189–191.

[75] Vezi Raoul Manselli, Jean Duvernoy, Spirituels et béguins du Midi, Privat, Toulouse, 1989.

> a greșelilor și a credințelor greșite față de Biserică, papă, prelați, tu ai refuzat – așa că eu, inchizitorul N., te condamn de trei ori să fii excomunicat, să juri pe Sfânta Evanghelie, fără nici o condiție sau rezervă, să spui tot adevărul despre tine și complicii tăi vii sau morți, să declari tot ce știi sau ai văzut, ce crezi despre erezie (despre greșelile lor), despre beghini și inclusiv tot ce ține de această problemă. Prin bunăvoință, îți dau un răgaz până la ora 6, al doilea răgaz de la 6 la 9 și al treilea de la 9 până la ziua judecății. Dacă nu ai jurat până când expiră răgazul, cu virtutea apostolică cu care am fost învestit și în exercițiul funcției inchizitoriale, te excomunic și dau o sentință de excomunicare (vei avea o copie a acestei decizii)”[76].

Ghidul oferă personalului tribunalelor unele instrucțiuni cu privire la viclenia celor care nu răspund cu claritate sau răspund vag și echivoc:

> „Sunt beghini care sunt vicleni și se ascund sau disimulează și de teamă să nu fie prinși, răspund vag și ambiguu în termeni generali și confuzi, de exemplu: „eu cred ce crede Biserica lui Dumnezeu; credința mea e aceeași ca a ei” și se abțin de la alte detalii[77]. Interogatoriul trebuie astfel făcut cu perspicacitate și discernământ: „Ce înțelegi prin Biserica lui Dumnezeu? Ce este?”[78]

Inchizitorul trebuia să aibă abilitatea de a-i constrânge pe acești indivizi și de a-i determina să răspundă clar, discernând sensul răspunsurilor vagi și confuze.

Tot în partea a V-a a manualului sunt prezentate unele „blasfemii intolerabile” ale iudeilor împotriva lui Hristos și a religiei creștine: „Fii binecuvântat Dumnezeule, regele etern care nu m-ai făcut nici creștin, nici bun. Să nu ai milă pentru cei pierduți (convertiți la religia lui Hristos) la fel pentru eretici sau atei; să fie exterminați toți dușmanii tăi.

---

[76] B. Gui, Manuel de l’Inquisiteur, vol. I, pp. 182–186.
[77] B. Gui, Manuel de l’Inquisiteur, vol. I, p. 176.
[78] B. Gui, Manuel de l’Inquisiteur, vol. I, pp. 154–156, 188–190.

Fie ca regatul nedreptății să fie distrus în bucăți”[79]. În text, termenii „eretici” și „regat” se referă la creștini. Evreii reclamă un regat atotputernic care va distruge regatul ereticilor, adică al creștinilor. Acest Dumnezeu al lor va fi adorat de toți, iar toate popoarele se vor închina Lui și-I vor jura credință. Toți vor deveni robi pe vecie și acest Dumnezeu va domni veșnic. Toate aceste blasfemii contra creștinilor, aceste injurii sunt redate într-o lucrare a iudeilor francezi „Maazor”,[80] o culegere de rugăciuni „Typhilloth”. Ei se roagă de 3 ori pe zi împotriva creștinilor, implorându-L pe Dumnezeu să-i distrugă, considerându-i eretici. O altă operă este Glosă pe textul legii[81] unde se regăsesc pasaje, cuvinte, idei eronate din Talmud împotriva lui Hristos pe care nu-L consideră Dumnezeu și Om, cu atât mai puțin Mesia. Ei consideră eretici/infideli pe cei care urmează calea lui Hristos. O altă operă – Explicarea și reinstituirea Legii (Glosa lui Moise în Egipt)[82] conține unele falsuri din Talmud împotriva credinței creștine. Se menționează că Hristos a acționat împotriva lui Dumnezeu și a legii Sale greșind mai mult decât Mahomed, atrăgând lumea să adore un alt Dumnezeu decât pe Cel Unic.

Dacă, după anchetă și mărturisire sub jurământ, o persoană vrea să se pocăiască sincer trebuie ca înainte de a fi absolvită de excomunicare, să renege orice erezie. Formula de renegare era următoarea:

> „Eu, N., în prezența inchizitorului și a Sfinților Evangheliști, reneg orice erezie condamnată de Biserică (în special cea a sectelor), renunț la sectă și la riturile și partizanii acesteia, promit să-i dezvălui și să-i aduc pe eretici în fața Inchiziției; promit să practic și să apăr credința catolică, să respect regulile Bisericii

[79] B. Gui, Manuel de l’Inquisiteur, vol. II, pp. 12–19.

[80] Isidor Singer, The Jewish encyclopedia: a descriptive record of the history, religion, literature, and customs of the Jewish people from the earliest times to the present day., vol. VIII, Funk and Wagnalls, New York, 1903, pp. 262–264.

[81] B. Gui, Manuel de l’Inquisiteur, vol. II, p. 18.

[82] B. Gui, Manuel de l’Inquisiteur, vol. II, p. 18.

și ale inchizitorilor, să apar în fața lor oricând voi fi chemat; să accept penitența dată…" [83] era consemnată de notar sub forma unei declarații scrise: „Numitul N., a renegat orice erezie practicată de eretici de orice sectă condamnată de Biserica romană; el a promis să urmeze regulile Bisericii" etc.[84]

La sfârșitul procesului se concluziona:

„Sus-numitul N., a fost absolvit de excomunicare cu condiția ca întoarcerea la unitatea ecleziastică să fie făcută din toată inima, și doar dacă a îndeplinit toate prescripțiile impuse, a confesat tot adevărul despre erezie. A făcut mărturisirile sub jurământ și s-a angajat să respecte promisiunile; doi oameni religioși pot nota toate acestea; notarul va citi în limba vulgară tot ce a scris: mărturisirea, prezența martorilor, promisiunile inculpatului de a se lăsa de erezie"[85].

Cei din secta valdenzilor aveau o formulă specială de renegare:

„Eu, N., reneg orice erezie împotriva Domnului nostru Iisus Hristos și a Sfintei Biserici, erezie comisă de secta valdenzilor sau Săracii din Lyon cu care am avut relații, le-am îmbrățișat greșelile și în care am crezut. Reneg orice doctrină; nu mai vreau să mă număr printre eretici. Promit să-i denunț pe ceilalți, în special pe ereticii valdenzi…."[86].

Dacă inculpatul mărturisea totul, renega erezia și se căia sincer i se dădea un titlu de fidelitate și i se acorda o penitență. Inculpatul citat și acuzat de erezie care refuza să mărturisească era arestat. Putea fi eliberat pe cauțiune (în funcție de statutul social) când nu erau dovezi clare sau acuzația nu era directă, ci doar bazată pe unele suspiciuni. Cei eliberați pe cauțiune stăteau în fiecare zi la ușa inchizitorului. Dar

---

[83] B. Gui, Manuel de l'Inquisiteur, vol. II, p. 26.
[84] B. Gui, Manuel de l'Inquisiteur, vol. II, p. 28.
[85] B. Gui, Manuel de l'Inquisiteur, vol. II, pp. 30–32.
[86] B. Gui, Manuel de l'Inquisiteur, vol. II, pp. 34–36.

acest lucru nu a fost benefic întotdeauna pentru că acuzații se grupau și se sfătuiau. Un suspect arestat mai mulți ani mărturisea în cele din urmă toate greșelile posibile ca urmare a presiunii psihice.

Inspirat din lunga experiență a autorului, fără îndoială, manualul este celebru, fiind utilizat de inchizitori în diverse conjuncturi ale secolelor XIV – XV.

f. Directorium inquisitorum[87] este scris la Avignon, în anul 1376[88] de către Nicolau Eymerich,[89] inchizitor general în Catalonia și Aragon[90]. Tratatul reprezintă primul manual de acest fel tipărit în anul 1503 şi reeditat în perioada 1578-1607 de cinci ori (de trei ori la Roma în anii: 1578, 1585, 1587 şi de

---

[87] Îndrumătorul sau Manualul Inchizitorilor. Am utilizat ediţia Nicolau Eymerich, Louis Sala-Molins, Le Manuel des inquisiteurs de frère Nicolau Eymerich, dominicain, avec les commentaires de Francisco Pena, Avignon, 1376, Rome, 1578, trad. Francisco Pena, Albin Michel, Paris, 1973.. Lucrarea este alcătuită pe baza ediţiilor romane din anii 1585 şi 1587, fiind consultate manuscrisele: Vatican, Palatina 681; Vatican, Palatina 680; Vatican, Ottoboniano latino 1125; Leipzig 579 şi un microfilm al manuscrisului 81 oferit de Universitatea din Salamanca. Cf. Louis Sala-Molins, „Introduction", în: Le Manuel des inquisiteurs de frère Nicolau Eymerich, dominicain, avec les commentaires de Francisco Pena, Avignon, 1376, Rome, 1578, Albin Michel, Paris, 1973, pp. 66–69.

[88] L. Sala-Molins, „Introduction", pp. 14–15.

[89] S-a născut în anul 1320 la Gérone (regatul Catalonia – Aragon). În anul 1334 (la vârsta de 14 ani) intră în ordinul dominicanilor, la Mânăstirea Sfântul Dominic din oraşul natal. În 1357 devine inchizitor general de Catalonia, Aragon, Valencia şi Maiorca, urmându-l în funcţie pe dominicanul Nicolau Rossell, ajuns cardinal în 1356. Şi-a exercitat funcţia între anii 1357-1392 cu două mari întreruperi: între 1360-1365 şi 1375-1387. În două reprize (între anii 1377-1378 şi 1393-1397) a fost exilat din teritoriile aflate sub coroana Catalonia şi Aragon. În anul 1362 devine vicar general al ordinului dominican; în 1397 revine la mănăstirea Sfântul Dominic din Gérone, unde va sta până în 1399. Cf. N. Eymerich, L. Sala-Molins, Le Manuel des inquisiteurs de frère Nicolau Eymerich, dominicain, avec les commentaires de Francisco Pena, Avignon, 1376, Rome, 1578, pp. 14–15.

[90] Nicolau Eymerich a sris numeroase lucrări ca: Tratat de logică, Tratat împotriva celor ce invocă demonii, Despre jurisdicţia inchizitorilor contra necredincioşilor care acţionează împotriva sfintei noastre credinţe

două ori la Veneţia în anii 1595 şi 1607)[91]. Plasează vrăjitoria la finalul caracterizărilor principalelor erezii. Fenomenul magic apare divizat în două capitole: primul dedicat clarvăzătorilor și ghicitorilor, iar al doilea invocatorilor diavolului. Este dezvoltat cultul diavolului indicându-se diverse forme de practicare și făcând distincția clară a mai multor tipuri de invocații: sacrilegiile, rugăciunile, jurămintele, promisiunea de slujire[92]. Lucrarea cuprinde trei părți: despre credința catolică și despre înrădăcinarea sa, despre răutatea eretică care acționează împotriva credinței catolice și, ceea ce este esențial, practica tribunalului[93].

Manualul îi prevenea pe inchizitori să nu primească denunțuri contra ereticilor cu ocazia spovedaniei. Eymerich spunea că fiecare inchizitor trebuie să aibă un caiețel în care să-și noteze numele tuturor denunțătorilor, pentru ca la nevoie aceste nume să fie folosite ca martori. Îi avertizează pe inchizitori să nu considere „erezie" ceea ce s-a spus în glumă. Erau date sfaturi anchetatorilor cu privire la interogarea învinuiților:

> „Este bine ca în timpul interogatoriului acuzatul să stea pe un scaun mai scund, mai umil decât jilțul inchizitorului. Intero-

---

catolice, Tratat despre autoritatea papală, Tratat împotriva alchimiştilor etc. Cf. Jacques Quétif et alii, Scriptores ordinis praedicatorum recensiti, notisque historicis et criticis illustrati, vol. I, Lutetiae Parisiorum, Parisiis, 1719, pp. 709–713.

[91] N. Eymerich, L. Sala-Molins, Le Manuel des inquisiteurs de frère Nicolau Eymerich, dominicain, avec les commentaires de Francisco Pena, Avignon, 1376, Rome, 1578, p. 19.

[92] În comparaţie cu opera lui Bernard Gui, cea a lui Eymerich este de altă anvergură. Bernard Gui, în Practica… atinge aspecte bine delimitate: erezii descrise, formule de citare, sentinţe etc. Eymerich nu se adresează doar tribunalelor inchizitoriale ci tuturor inchizitorilor, teologilor, juriştilor, canoniştilor. Nu este doar pentru inchizitorii din Aragon, ci pentru toţi inchizitorii.

[93] N. Eymerich, L. Sala-Molins, Le Manuel des inquisiteurs de frère Nicolau Eymerich, dominicain, avec les commentaires de Francisco Pena, Avignon, 1376, Rome, 1578, pp. 18, 73–298.

gatoriul trebuie condus în așa fel încât să se evite a i se sugera acuzatului ce anume se vrea de la el… să se meargă de la general la particular, iar de la special la singular…”[94].

Inchizitorul era îndemnat să fie abil, iscusit, prefăcut, viclean, pregătit oricând să întindă curse ereticilor. Pentru acele persoane care evită sub diverse forme recunoașterea învinuirilor aduse, autorul enumeră „10 vicleșuguri ale inchizitorului pentru a le contracara pe cele ale ereticilor”: inchizitorul să spună că va pleca curând într-o călătorie departe și dacă acuzatul nu răspunde cât mai repede întrebărilor puse, va aștepta mult timp în închisoare întoarcerea anchetatorului și va fi torturat[95]. Acestea sunt prezentate simetric față de „10 vicleșuguri ale ereticilor pentru a răspunde fără a mărturisi”: răspunsul în doi peri, răspunsul anihilat de o condiție, răspunsul printr-o altă întrebare, simularea surprizei, răspunsul la o întrebare nepusă, divagația, autojustificarea, simularea leșinului etc[96].

Referitor la tortură, Eymerich spunea că: „este neîndoielnic vrednic de laudă să se aplice tortura, dar eu dezaprob cu tărie pe acei judecători sângeroși care, pentru nu știu ce glorie, se dedau la schingiuiri rafinate și atât de crude încât învinuiții mor sub tortură sau își pierd unele mădulare”[97].

În concluzie, putem afirma că opera lui Eymerich reprezintă mai mult decât un manual, reprezentând un adevărat „directuar” pentru inchizitori[98].

---

[94] N. Eymerich, L. Sala-Molins, Le Manuel des inquisiteurs de frère Nicolau Eymerich, dominicain, avec les commentaires de Francisco Pena, Avignon, 1376, Rome, 1578, p. 161.

[95] N. Eymerich, L. Sala-Molins, Le Manuel des inquisiteurs de frère Nicolau Eymerich, dominicain, avec les commentaires de Francisco Pena, Avignon, 1376, Rome, 1578, pp. 169–173.

[96] N. Eymerich, L. Sala-Molins, Le Manuel des inquisiteurs de frère Nicolau Eymerich, dominicain, avec les commentaires de Francisco Pena, Avignon, 1376, Rome, 1578, pp. 165–169.

[97] N. Eymerich, L. Sala-Molins, Le Manuel des inquisiteurs de frère Nicolau Eymerich, dominicain, avec les commentaires de Francisco Pena, Avignon, 1376, Rome, 1578, p. 263.

[98] A. Dondaine, „Le Manuel de l’Inquisiteur”, pp. 85–194.

g. Copilacion de las instruciones del Officio de la Sancta Inquisicion…[99] a fost întocmit de faimosul inchizitor Thomas de Torquemada. Prima ediție a apărut în 1484,[100] apoi s-a reeditat în anii 1485, 1488 și 1498. Numit și „codul terorii”, a avut drept model Directorium inquisitorum al lui N. Eymerich. Autorul a eliminat ceea ce ținea exclusiv de Roma și a reunit totul legat de tribunalul inchiziției spaniole. Lucrarea a fost alcătuită într-un moment delicat atât pentru coroana Spaniei, cât și pentru reorganizarea instituției inchizitoriale. Torquemada a beneficiat și de aporturile aduse de alți inchizitori: Deza, Cisneros, Maurique și Valdés[101]. Instrucțiunile cuprindeau organizarea și procedura inchizitorială care erau deja stabilite prin legislația conciliară, decretele papilor și prevederile diverselor manuale și coduri ale inchizitorilor. Articolul 15 face referire la persoanele acuzate care se vor autodenunța: „cei ce se vor învinui pe ei înșiși, își vor prezenta mărturisirea în scris inchizitorilor și notarilor lor, cu doi sau trei martori, care vor fi slujbași ai inchiziției sau alte persoane integre”[102]. Inchiziția spaniolă nu are aspecte originale în contextul epocii privind legislația, mai ales că în anul 1503 s-a editat, la Barcelona, manualul lui Eymerich.

Dacă primele „instrucțiuni” date de către Torquemada în anul 1484 cuprindeau 28 de articole având ca punct de plecare manualele lui Bernard Gui și Nicolas Eymerich, timp

---

[99] Compilaţie a instrucţiunilor Oficiului Sfintei Inchiziţii…Cf. Paginii de titlu a primei ediţii tipărite în anul 1576, păstrată în Biblioteca British Museum, reprodusă de Rafael Sabatini, Torquemada et l'Inquisition espagnole, Payot, Paris, 1937, p. 127.

[100] Originalul s-a păstrat în Arch. Nac. de Madrid, libro 1225. Cf. B. Llorca, Bulario pontificio de la Inquisición española en su periodo constitucional (1478-1525) según los fondos del Archivo Histórico Nacional de Madrid, p. 110.

[101] Quintín Aldea Vaquero et alii, „Inquisición”, în: Diccionario de Historia Eclesiástica de España, Instituto Enrique Flórez. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1972, p. 1195.

[102] Cf. R. Sabatini, Torquemada et l'Inquisition espagnole, pp. 137–139, 209.

de aproximativ zece ani, în intervalul octombrie 1488-mai 1498, Torquemada a adăugat unele aspecte suplimentare privind modul de organizare și funcționare al tribunalelor[103]. Spre exemplu, în cadrul „noilor" instrucțiuni, în primele trei articole face precizări privind remunerarea personalului tribunalelor[104].

Primele trei articole relatau modul în care inchizitorii se prezintă în localitățile unde își vor exercita mandatul, însoțiți de preoți, stareți și guvernatorii locali, constituirea tribunalului, predica și timpul de grație[105].

Articolul XXV prevedea excomunicarea tuturor persoanelor care primeau atribuții în cadrul tribunalelor inchizitoriale (notari, avocați, fiscali) și nu își exercitau aceste demnități[106].

Normele de procedură acordau și o oarecare larghețe inchizitorului. De exemplu, articolul XXVIII menționa că, în cazul unei situații neprevăzute de prezentul cod inchizitorial, inchizitorii vor proceda în conformitate cu legislația în vigoare, după libera conștiință, fiind conștienți de faptul că sunt în serviciul Domnului (Bisericii) și al regalității[107]. Instrucțiunile lui Torquemada au fost reeditate și în secolul al XVII-lea, respectiv în anul 1667 la Madrid[108].

h. Sacro Arsenale,[109] al inchizitorului Eliseo Marsini, a fost editat în anul 1631, după care reeditat de șase ori, tratatul fiind utilizat foarte des de către Inchiziția romană. Manualul ne pune în gardă împotriva iluziilor diabolice provocate în cadrul diverselor exorcisme. Vrăjitoria este limitată la

---

[103] R. Sabatini, Torquemada et l'Inquisition espagnole, pp. 149, 204–210.

[104] R. Sabatini, Torquemada et l'Inquisition espagnole, pp. 205–206.

[105] R. Sabatini, Torquemada et l'Inquisition espagnole, pp. 128–129.

[106] R. Sabatini, Torquemada et l'Inquisition espagnole, p. 148.

[107] R. Sabatini, Torquemada et l'Inquisition espagnole, p. 149.

[108] <http://realbiblioteca.es/rbdigital/files/original/ff5f11b31453a1b4ba86e9ac669b6717.JPG>, 19 martie 2010.

[109] Eliseo Masini, Sacro Arsenale, overo Prattica dell'officio della Santa Inquisitione, Roma, 1705.. Cf. Attilio Agnoletto, Sacro arsenale de Bologna 1665, Milano, 1990.

actele ce implică pactul cu diavolul, apostazia credinței și la eficacitatea acțiunilor malefice. Recomandă prudență în desfășurarea anchetelor și a acceptării mărturiilor. În ediția Bologna, 1665,[110] apărută sub titlul Sacro Arsenale, overo Practica dell Officio della Santa Inquisizione, se menționează că tortura trebuie aplicată doar în cazul în care inchizitorul e de părere că acuzatul este complet vinovat. Noțiunea de corp delict apare foarte strict delimitată, fapt ce demonstrează evoluția culturii juridice a inchizitorilor.

În anul 1246, Conciliul de la Bèziers[111] stabilea regulile de drept substanțial și procesual cărora trebuiau să li se supună inchizitorii în activitatea lor, iar bula Ad extirpanda [112] din 15 mai 1252 emisă de papa Inocențiu al IV-lea proclama lupta de exterminare a ereticilor drept o îndatorire fundamentală a statelor creștine. Textul Bullei obliga pe toți creștinii, indiferent de statutul lor social, să denunțe orice erezie. În intervalul 1254-1264, sub papii Alexandru al IV-lea și Urban al IV-lea, Inchiziția a dobândit toate atribuțiile[113].

Misiunea inchizitorilor în scrisorile de împuternicire se definea astfel: „Noi, N., prin grația divină (...) Inchizitor general, cu încredere în scrisorile de recomandare și în

---

[110] A fost reeditată în anul 1990 sub titlul Eliseo Masini, Il manuale degli inquisitori, ovvero, Pratica dell'Officio della Santa Inquisizione, Xenia, Milano, 1990.

[111] Joannes Dominicus Mansi, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio, vol. III, Welter, Paris; Leipzig, 1903, col. 715–718.

[112] Charles Cocquelines, Andrea Barberi (eds.), Magnum bullarium Romanum; bullarum, privilegiorum ac diplomatum Romanorum Pontificum amplissima collectio., Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz, 1964, pp. 324–327.

[113] A se vedea privilegiile acordate membrilor tribunalelor prin bulele papale. Charles Cocquelines, Andrea Barberi (eds.), „Alexander IV", în: Magnum bullarium Romanum; bullarum, privilegiorum ac diplomatum Romanorum Pontificum amplissima collectio., Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz, 1964, pp. 389–394. şi „Urbanus Quartus", în: Magnum bullarium romanum: bullarum privilegiorum ac diplomatum romanorum pontificum amplissima collectio. Tomus tertius, Tomus tertius, Akademische Druck, Graz, 1964, pp. 404–406.

dreapta voastră conștiință, N., prin autoritatea apostolică, vă creăm și vă instituim inchizitor apostolic împotriva depravării eretice și apostaziei în tribunalul Inchiziției din N., în districtul și jurisdicția lui. Și vă investim cu puterea și facultatea (…) de a ancheta toate persoanele oricare ar fi ele, bărbat sau femeie, în viață sau decedate, absente sau prezente, de orice stare, condiție, prerogative sau demnitate, absolvite sau nu, rezidente sau cu domiciliul temporar, care au locuit permanent sau temporar în orașele, târgurile și satele din districtul respectiv, care s-au făcut vinovate, suspecte sau dezonorate prin delicte și crime de erezie și apostazie și pe toți incitatorii, apărătorii și tăinuitorii lor. Și pentru ca să porniți împotriva lor și a fiecăruia dintre ei, procese potrivit legii și Sfintelor Canoane…."[114]. Timp de aproximativ patru secole, din anul 1480 până în 1820, formula nu s-a modificat, scopul rămânând același: anchetarea, prevenirea și combaterea ereziilor.

Cercetând ghidurile utilizate de către inchizitori, în special Practica Inquisitionis heretice pravitatis[115] și Directorium inquisitorum[116], descoperim modul în care s-au desfășurat procesele intentate de tribunalele Inchiziției și deducem care erau etapele unui astfel de proces: vizita inchizitorului cu predica acestuia, timpul de grație, anchetarea celor acuzați, audierea martorilor, tortura, pronunțarea sentinței.

Cu ocazia predicii, inchizitorul dădea un edict asupra credinței prin care ordona celor prezenți să denunțe toate cazurile de erezie (eretici, suspecți de erezie, cei care în-

---

[114] N. Eymerich, L. Sala-Molins, Le Manuel des inquisiteurs de frère Nicolau Eymerich, dominicain, avec les commentaires de Francisco Pena, Avignon, 1376, Rome, 1578, pp. 138–139; Bartolomé Bennassar, Inchiziția spaniolă: secolele XV-XIX, Editura Politică, București, 1983, p. 11.

[115] B. Gui, Manuel de l'Inquisiteur, vol. II, pp. 122–148.

[116] N. Eymerich, L. Sala-Molins, Le Manuel des inquisiteurs de frère Nicolau Eymerich, dominicain, avec les commentaires de Francisco Pena, Avignon, 1376, Rome, 1578, pp. 135–237.

vață greșit, cei care dețin cărți eretice, invocatorii demonilor)[117].q„ Suspecții erau invitați să se prezinte într-un interval de 15-30 de zile, pe durata așa numitului „timp de grație”,[118] în acest caz pedeapsa fiindu-le mai ușoară:

> „În numele autorității cu care am fost investiți, ordonăm ca locuitorii parohiei acestei Biserici sau localități, bărbați peste 14 ani, femei peste 12 ani și mai mici, dacă au greșit cumva, să fie chemați și să compară în fața noastră ca să răspundă în ce zi și în ce loc au comis ceva împotriva credinței și să abjure erezia. ... scutim de închisoare pe cei care vin din proprie inițiativă și spun purul și deplinul adevăr, căindu-se pentru ei și pentru alții”.(119)

Uneori, perioada de grație era de maxim 40 de zile[120]. Ereticii care-și mărturiseau fără reticențe erezia în timp de 30 – 40 de zile erau supuși numai la penitențe canonice. Erau spovediți și li se administra Sfânta Împărtășanie[121]. Instrucțiunile lui Torquemada prevedeau la articolul IV că persoanele care își mărturiseau în scris erezia de bună voie, în perioada timpului de grație, în prezența inchizitorilor, notarilor și a 2-3 martori, funcționari ai tribunalului,

[117] N. Eymerich, L. Sala-Molins, Le Manuel des inquisiteurs de frère Nicolau Eymerich, dominicain, avec les commentaires de Francisco Pena, Avignon, 1376, Rome, 1578, p. 148.

[118] Tempus gratie sive indulgentie appellamus. Ms 53 din Biblioteca Universităţii din Madrid, reprodus de E. Vacandard, L’inquisition, p. 315; Miguel Jiménez Monteserín, Introducción a la Inquisición Española: Documentos básicos para el estudio del Santo Oficio, coll. Biblioteca de visionarios heterodoxos y marginados 14, Editora Nacional, Madrid, 1981, pp. 87–88.

[119] Ms 53 din Biblioteca Universităţii din Madrid, reprodus de E. Vacandard, L’inquisition, pp. 314–315.

[120] N. Eymerich, L. Sala-Molins, Le Manuel des inquisiteurs de frère Nicolau Eymerich, dominicain, avec les commentaires de Francisco Pena, Avignon, 1376, Rome, 1578, p. 150.

[121] N. Eymerich, L. Sala-Molins, Le Manuel des inquisiteurs de frère Nicolau Eymerich, dominicain, avec les commentaires de Francisco Pena, Avignon, 1376, Rome, 1578, p. 149.

scăpau de anchete[122]. Penitențele canonice erau prevăzute în „edictul de iertare" ce însoțea „edictul asupra credinței"[123]. Dacă ereticii nu se prezentau, erau citați verbal sau în scris, o singură dată, prin intermediul preotului locului. Neprezentarea celui acuzat de erezie în termenul stabilit atrăgea după sine excomunicarea. După expirarea perioadei de grație, Inchiziția își derula acțiunile propriu – zise[124].

Bernard Gui, prevalându-se de autoritatea cu care fusese învestit de papă și de regele Franței, dispunea arestarea celor care refuzau să se prezinte pentru a fi anchetați[125].

Fiind declanșată acțiunea penală, începea procesul inchizitorial propriu-zis. Suspecții erau chemați de inchizitor, apoi mergeau la sediul Inchiziției unde începea judecata. Procesul era condus de un singur inchizitor asistat și ajutat de niște avocați ce puneau la punct dosarele. Anchetele se desfășurau în secret. Nu oricine putea asista la proces. În unele cazuri nu se pronunța numele acuzatului, ci se enunța direct sentința: „Această persoană trebuie să fie abandonată brațului laic pentru ca judecata noastră să vie de la Dumnezeu și ca dreptatea să se facă înaintea ochilor noștri"[126].

Unele procese erau un adevărat simulacru, deoarece din documente rezultă că au fost situații în care în 48 de ore erau judecate și câte 30 – 50 de procese, timpul alocat pentru o evaluare riguroasă a probelor fiind insuficient. Câteodată erau examinate opinii diverse în cazuri speciale, înregistrându-se situații în care problemele dezbătute depășeau competențele și atribuțiile inchizitorilor[127].

---

[122] R. Sabatini, Torquemada et l'Inquisition espagnole, p. 129.

[123] R. Sabatini, Torquemada et l'Inquisition espagnole, pp. 149–152.

[124] R. Sabatini, Torquemada et l'Inquisition espagnole, p. 152.

[125] Bernard Gui, Célestin Douais, Practica inquisitionis heretice pravitatis, auctore Bernardo Guidonis, ... document publié pour la première fois par le chanoine C. Douais, ..., A. Picard, Paris, 1886, pp. 5–7.

[126] Alpheus Hyatt-Verrill, Inchiziția, trad. Gheorghe Dinu, Editura „Librăria Şcoalelor", Craiova, 1931, pp. 65–66.

[127] A se vedea Bernard Gui, Le livre des sentences de l'inquisiteur Bernard Gui, 1308-1323, ediție de Annette Pales-Gobillard, CNRS

În cazul proceselor de vrăjitorie, pentru declanșarea acestora, trebuiau îndeplinite trei condiții: faptele acuzatei să fie notorii și permanente, acuzata să mărturisirea de bună voie că practică vrăjitoria și dispozițiile mai multor martori, persoane de vază[128].

Pentru a elimina suspiciunile și pentru a stabili adevărul, interogatoriul trebuia să se desfășoare în prezența a cinci persoane: judecătorul inchizitorial (inchizitorul), martorul sau acuzatul, notarul și doi martori inchizitoriali. Inchizitorul interoga martorul și denunțătorul, formula întrebări pentru aceștia și pentru cel acuzat, în timp ce notarul redacta actele procesului, iar cei doi martori inchizitoriali, care erau clerici sau două persoane oneste, asistau pe toată durata desfășurării procesului[129].

Aduși în fața tribunalului, suspecții depuneau un jurământ conform căruia vor spune doar adevărul, apoi erau interogați în timp ce un notar consemna întrebările și răspunsurile[130]. Ereticii care nu-și recunoșteau erezia se supuneau unei ample anchete din partea inchizitorului, întrebările fiind numeroase și cât mai variate.

Celui învinuit nu i se prezentau acuzațiile aduse, el având datoria să colaboreze cu inchizitorul și să fie deschis față de membrii tribunalului, mărturisindu-și fără nici o rezervă toate păcatele, rătăcirile sau îndoielile în credință, să menționeze motivele pe care le bănuiește că ar constitui cauza anchetării sale, să denunțe pe orice eretic, să îndeplinească toate penitențele etc. Întrebările îi erau adresate de la general la particular spre a putea fi deduse faptele concrete. Intero-

Editions, Paris, 2002.

128 Jean Bodin, De la démonomanie des sorciers, Olms, Hildesheim, 1988, pp. 172–173.

129 N. Eymerich, L. Sala-Molins, Le Manuel des inquisiteurs de frère Nicolau Eymerich, dominicain, avec les commentaires de Francisco Pena, Avignon, 1376, Rome, 1578, pp. 163–164.

130 N. Eymerich, L. Sala-Molins, Le Manuel des inquisiteurs de frère Nicolau Eymerich, dominicain, avec les commentaires de Francisco Pena, Avignon, 1376, Rome, 1578, pp. 162–163.

gatoriul începea cu întrebări legate de locul de naștere al acuzatului,[131] despre părinții săi,[132] de locul copilăriei sale[133] și dacă prin aceste localități a cunoscut eretici/erezii (sau dacă a auzit ceva despre acestea) și în ce context. În funcție de răspunsurile oferite la aceste întrebări, inchizitorul conducea mai departe interogatoriul vizând punctele esențiale ale acuzațiilor aduse[134]. Răspunsurile erau ascultate cu maximă atenție pentru a le putea compara cu informațiile oferite de către martori, spre descoperirea adevărului. De multe ori, inchizitorul îi lăuda și încuraja pe cei interogați pentru a-i determina să vorbească deschis. Le oferea chiar unele privilegii precum: mâncare, odihnă, astfel încât unii vinovați se confesau cu ușurință. După derularea tuturor întrebărilor, inchizitorul hotăra arestarea sau supravegherea în libertate a acuzatului. Odată ce acuzatul era arestat, inchizitorul îl interoga frecvent asupra a ceea ce nu era convins pe deplin că reieşea din declarații[135].

Interogatoriul trebuia să se desfășoare în prezența a doi preoți (călugări) și a unui notar însărcinat cu redactarea procesului-verbal[136]. Înainte de a fi interogat, acuzatul jura pe Sfânta Evanghelie că va spune doar adevărul[137]. Acuzatul nu era confruntat direct cu martorii, ale căror nume rămâneau

---

[131] B. Gui, Manuel de l'Inquisiteur, vol. I, p. 28.

[132] Ms. 2015, folio 104 r° de la Biblioteca Mazarine de Paris. Cf. B. Gui, Manuel de l'Inquisiteur, vol. II, p. 10.

[133] B. Gui, Manuel de l'Inquisiteur, vol. I, p. 98.

[134] N. Eymerich, L. Sala-Molins, Le Manuel des inquisiteurs de frère Nicolau Eymerich, dominicain, avec les commentaires de Francisco Pena, Avignon, 1376, Rome, 1578, p. 160.

[135] N. Eymerich, L. Sala-Molins, Le Manuel des inquisiteurs de frère Nicolau Eymerich, dominicain, avec les commentaires de Francisco Pena, Avignon, 1376, Rome, 1578, pp. 160–161.

[136] B. Gui, C. Douais, Practica inquisitionis heretice pravitatis, auctore Bernardo Guidonis, ... document publié pour la première fois par le chanoine C. Douais, ..., p. 214.

[137] N. Eymerich, L. Sala-Molins, Le Manuel des inquisiteurs de frère Nicolau Eymerich, dominicain, avec les commentaires de Francisco Pena, Avignon, 1376, Rome, 1578, p. 159.

secrete pentru el. La început, acuzații aveau dreptul la un avocat, apoi nu li s-a mai permis acest lucru. Avocatul avea rolul de a-l sfătui pe acuzat să-și recunoască vina și să spună numai adevărul. Ereticul care își retracta greșelile primea doar o sancțiune ispășitoare, în funcție de gravitatea rătăcirii de care se făcuse vinovat[138]. În final s-a ajuns ca inchizitorii să dispună de interogatorii-tip, în funcție de felul ereziei pe care trebuiau să o ancheteze: de exemplu un cathar nu trebuia interogat la fel ca un valdenz sau ca un iudeu[139].

Întrebările adresate celui acuzat urmau o anumită logică:

> „Mai întâi se întreabă dacă a văzut vreun eretic, unde și când, de câte ori și cu cine și despre alte circumstanțe. Dacă i-a ascultat predicile sau sfaturile și dacă i-a găzduit sau dacă le-a căutat un adăpost. Dacă l-a dus undeva sau s-a alăturat lui în vreun fel sau dacă a ajutat să fie dus undeva sau să se întâlnească cu cineva. Dacă a mâncat sau a băut sau a luat din pâinea binecuvântată de ei. Dacă le-a dat sau a primit ceva. Dacă le-a făcut vreun serviciu.... Dacă a primit binecuvântarea lor. Dacă a participat la ceremoniile lor. Dacă le-a mărturisit păcatele sau a primit penitența sau a învățat ceva de la ei. Dacă a avut vreo prietenie sau apropiere cu ereticii și cum. Dacă a crezut în eretici sau în rătăcirile lor"[140].

După Manualul inchizitorului, al lui Bernard Gui, în cazul interogatoriilor adepților sectei maniheilor, mai întâi inculpatul era întrebat dacă a văzut vreun eretic, unde, când și cu cine? Dacă a avut vreo legătură cu ei sau dacă i-a primit în casă (pe cine?); pe cine a vizitat, cât au stat; ce li s-a servit, unde s-au dus? Dacă le-a ascultat predicile, ce spuneau, dacă le-a plăcut lui sau altora; care era modul de adorare al acestora? Dacă a mâncat pâine sfințită de ei și cum se sfințea

---

[138] B. Gui, Manuel de l'Inquisiteur, vol. II, pp. 138–140.

[139] B. Gui, Manuel de l'Inquisiteur, vol. I; B. Gui, Manuel de l'Inquisiteur, vol. II.

[140] Ms 53 din Biblioteca Universității din Madrid, reprodus de E E. Vacandard, L'inquisition, pp. 315–316.

aceasta? Dacă a făcut cu ei vreun pact (convenție) de aderare la sectă sau la ordinul lor? Dacă i-a salutat în mod eretic (să pui mâinile pe obrazul ereticului, înclinând capul de trei ori); dacă a asistat la inițierea vreunuia dintre ei, cum s-a făcut, care-i era numele, ce persoane au fost prezente, locul unde s-a petrecut ritualul, timpul, ora; dacă inițiatul a lăsat ceva ereticilor, ce și cât; dacă inițiatul nu mânca până murea (ca un ritual) sau dacă îl îngropau și dacă inițiatul credea că poate fi salvat? Ce l-au învățat ereticii împotriva credinței și sacramentelor Bisericii Romane: ce a auzit despre botez, căsătorie, mărturisirea păcatelor făcută preoților, adorarea sau venerarea Sfintei Cruci; dacă i-a considerat pe eretici buni și sinceri; dacă a continuat, când și de ce s-a îndepărtat? Dacă a mai fost chemat în fața unui inchizitor, când și de ce, dacă a mărturisit erorile; dacă, după ce a fost sfătuit, a mai comis vreun delict de erezie, care? Dacă mai cunoaște „credincioși" și dacă a mers undeva cu ei sau a avut vreo carte de-a lor; dacă părinții lor erau „credincioși" și dacă le-a împărtășit sentimentele ereticilor sau au fost condamnați la diverse pedepse[141].

Interesant este modul în care erau interogați în particular adepții sectei valdenzilor. Cel care mărturisea că este adeptul sectei era întrebat: dacă a mai cunoscut și alți adepți, secte sau fraternități, numite valdenzi? Cu cine i-a văzut, le-a ascultat predicile, învățăturile sau cunoștințele lor; ce a învățat din doctrina lor; ce zic despre predică – este un păcat? Ce i-a zis despre purgatoriu[142] și starea sufletelor după moarte, despre indulgențele date de papă. A mâncat cu ei? Cum binecuvântau masa și ce rugăciuni făceau după masă și înainte; dacă s-a rugat cu ei; dacă a văzut pe alții care se rugau – când, unde? Și-a mărturisit păcatele unui valdenz? Ce era acesta? I s-au absolvit sau i s-a dat penitență; care era? A făcut-o? A

[141] B. Gui, Manuel de l'Inquisiteur, vol. I, pp. 26–32.

[142] Învăţăturile după care puteau fi identificaţi valdenzii: „valdenzii neagă că ar exista un Purgatoriu pentru sufletele din această viaţă, … rugăciunile, pomenile, slujbele şi alte fapte cucernice ale credincioşilor

auzit sau văzut că aceștia nu au primit ordinul preoțesc de la un episcop al Bisericii Romane? Credea că toate acestea (mărturisirea, absolvirea, penitența) aveau aceeași valoare ca atunci când s-ar fi confesat unui preot al Bisericii? Dacă răspunsul era negativ, se discuta serios cu el. De ce se confesa la ei dacă știa că nu sunt preoți? Se confesa măcar o dată pe an înainte de Paști preotului său? Mărturisea că îi frecventa pe valdenzi, că le asculta predicile, că se confesa lor? Dacă răspunsul era „nu", de ce ascundea toate cele de mai sus? Se împărtășea la Paști? Căci valdenzii nu se împărtășeau deoarece nu credeau în sacrificiul oferit de preoții Bisericii Romane. I-a considerat pe valdenzi ca fiind oameni buni, drepți și sfinți având adevărata credință? Credea că aceștia puteau fi mântuiți prin credința lor deși aceasta nu era conformă cu cea a Bisericii, și că erau condamnați de aceasta? De când împărtășește această credință? Ce l-a determinat? Când s-a lepădat; de ce? A făcut cadouri valdenzilor? A primit? I-a însoțit undeva? A apărut în fața unui inchizitor pentru această acuzație? A fost citat sau arestat? A mărturisit; a fost absolvit; i-a fost impusă vreo penitență? S-a lepădat de erezie, valdenzi și de alte lucruri asemănătoare?[143] Sunt prezentate și greșelile dogmatice și liturgice comise de valdenzi: disprețul față de puterea ecleziastică (principala lor erezie, fiind excomunicați pentru aceasta), spunând că nu se supun papei sau altor prelați ai Bisericii Romane care îi condamnă pe nedrept; de asemenea, ei consideră că nu pot fi excomunicați de aceștia și nici nu sunt obligați să se supună lor sau să abandoneze secta chiar dacă este eretică în ochii Bisericii.

Interogatoriul iudeilor și al celor convertiți la iudaism respecta o formulă proprie:[144] numele și prenumele acuza-

---

spre binele celor morţi nu slujesc la nimic… adevărata penitenţă şi Purgatoriul pentru păcate nu pot avea loc decât în lumea aceasta, nu în cealaltă…". Cf. B. Gui, Manuel de l'Inquisiteur, vol. I, pp. 48–58.

[143] B. Gui, Manuel de l'Inquisiteur, vol. I, pp. 77–83.

[144] B. Gui, Manuel de l'Inquisiteur, vol. II, pp. 10–12.

tului, locul nașterii, domiciliul; numele și originea părinților (de exemplu dacă sunt iudei), numele fraților și surorilor, dacă au fost botezați, când și unde? Era apoi întrebat dacă este creștin botezat sau iudeu care a aderat la legea în care să trăiască/moară; dacă are familie și dacă membrii acesteia sunt botezați; dacă el a fost botezat, cine i-a fost naș și ce nume a primit la botez? Dacă s-a întors apoi la iudaism și când? Când a fost convertit și de către cine? Cine a fost cu el la ceremonie? Cum se face convertirea (ritualul)? Cât timp a fost creștin? S-a confesat între timp la vreun preot? S-a împărtășit; a crezut în religia creștină? s-a căsătorit după legile creștine? Copiii au fost botezați? A învățat Tatăl Nostru, Ave Maria, Crezul? Ce l-a determinat să se întoarcă la iudaism? A cunoscut și alți creștini? Are un certificat de convertire la iudaism? Cum îi circumcid iudeii pe copiii creștini?

Nicolau Eymerich, în manualul său, oferea câteva sfaturi de care trebuie să țină cont inchizitorii pe parcursul interogării ereticilor: întrebările adresate acestora să fie adaptate la secta (gruparea) și rangul acuzaților, cei care, prin răspunsurile oferite își argumentează solid concepțiile, să fie combătuți de teologi și juriști de marcă, iar în cazul celor ce nu-și declară erorile, întrebările vor fi formulate astfel încât, din răspunsurile oferite să se poată discerne adevărul[145].

Martorii (care de cele mai multe ori depuneau mărturii împotriva celui acuzat, fiind denunțători) erau audiați în secret. Teoretic, inchizitorul nu putea avea încredere decât în persoane onorabile, dar Biserica Apuseană se temea atât de mult de extinderea ereziilor încât accepta și unele mărturii ale hoților, sperjurilor, chiar și al excomunicaților, pentru a se obține „adevărul" dorit. Ca și în dreptul civil, pentru a justifica o condamnare erau de ajuns doi martori,[146] însă, la

[145] N. Eymerich, L. Sala-Molins, Le Manuel des inquisiteurs de frère Nicolau Eymerich, dominicain, avec les commentaires de Francisco Pena, Avignon, 1376, Rome, 1578, pp. 164–165.

[146] Primul care a considerat suficiente mărturiile a două persoane în cazul unui proces inchizitorial a fost inchizitorul Gui Foucoi, care prevede

îndemnul papei Clement al IV-lea, judecătorii nu prea țineau cont de numărul acestora[147].

Articolul al XVII-lea din Instrucțiunile lui Torquemada prevedea că interogarea martorilor se va face în prezența notarului sau a altei persoane de încredere, care va redacta declarațiile. În cazul în care martorul nu se poate deplasa la tribunalul Inchiziției (din motive de sănătate), inchizitorul poate trimite pe judecătorul districtului respectiv însoțit de o altă persoană onestă și un notar pentru a lua mărturiile de la persoana respectivă[148].

Dacă acuzatul se încăpățâna să nege cu orice chip, inchizitorii puteau recurge la mijloace de constrângere, unul dintre ele fiind arestarea preventivă și ducerea suspectului într-o celulă mică, incomodă, întunecoasă și umedă, ca de exemplu celulele cu pereții drepți de la Carcassonne sau din castelele germane. Vinovatul putea fi pus în lanțuri, privat de hrană sau de odihnă pe o perioadă îndelungată. Cu toate că documentele vremii nu o consemnează ca atare, practic, această constrângere constituia o formă mai ușoară de tortură. Avea rolul de a pregăti persoanele în cauză pentru ceea ce urma: torturarea propriu zisă.

În cazul în care persoana anchetată refuza să răspundă la întrebări sau să mărturisească totul, erau folosite diverse mijloace de constrângere:

> „Nu trebuie să se recurgă la tortură când acuzatul poate convinge clar prin martori la vedere sau prin alte mijloace și argumente că el este autorul; fiindcă tortura se folosește ca o metodă extraordinară, numai în subsidiar și în lipsa probelor

---

aceasta în Consultationes ad inquisitores haereticae pravitatis, question 15, c. 18. Cf. N. Eymerich, L. Sala-Molins, Le Manuel des inquisiteurs de frère Nicolau Eymerich, dominicain, avec les commentaires de Francisco Pena, Avignon, 1376, Rome, 1578, pp. 260, 272.

[147] C. Cocquelines, A. Barberi (eds.), Magnum bullarium Romanum; bullarum, privilegiorum ac diplomatum Romanorum Pontificum amplissima collectio., p. 449.

[148] R. Sabatini, Torquemada et l'Inquisition espagnole, p. 141.

> concludente; însă, trebuie avut grijă ca, dacă acuzatul dovedit cu probe legitime perseverează în negarea delictului, să nu fie torturat, ci condamnat și pedepsit”[149].

Dacă deținuții rezistau și nu voiau să-și mărturisească vina, magistrații civili și bisericești aveau o metodă de a obține mărturisirile dorite: folosirea instrumentelor torționare. Tortura nu a fost acceptată de Inchiziție de la început, mai ales că, înaintea înființării ei, Biserica a condamnat folosirea acesteia. În nici un caz nu a fost inventată de Inchiziție, ea fiind o metodă civilă instituită de lege. Dreptul roman prevedea acest mijloc de anchetare, însă în primele secole ale Evului Mediu, oficial era abandonat chiar dacă practic nu s-a renunțat la el. Canoanele bisericești interziceau membrilor clerului de a se folosi de tortură sau de a fi prezenți când cineva era torturat. Treptat, în funcție de inchizitor, a fost introdusă tortura ca procedură inchizitorială. De la practicarea ei în tribunalele civile ale Evului Mediu s-a aplicat și în tribunalele ecleziastice fiind utilizată în cazurile de erezie sau alte crime (începând cu secolul al XIII-lea). De aici putem concluziona că, inchizitorii au folosit tortura uneori împotriva ordinelor bisericești.

Astfel, cel mai vechi exemplu de tortură se află în Codul din Verona, din 1228. Constituția Siciliană din anul 1236 menționa că ereticii erau arși pe rug[150]. Același lucru se aplica și în Germania. În Franța, o lege din 1270 menționa că ereticii erau arși obligatoriu.

Până în secolul al XIII-lea, tortura a ocupat un loc strict fiind recunoscută în dreptul criminal clasic. Ea a fost una dintre metodele obișnuite de obținere a adevărului, deși mulți i-au recunoscut ambiguitatea. Prin bulla Ad Extirpanda din 15 mai

---

[149] R. P. Francisco Schmalzgrueber, Jus Ecclesiasticum universum: brevi methodi ad discentum utilitatem explicatum seu Lucubrationes Canonicae, Ex Tipographia Rev. Cam. Apostolicae, Romae, 1843, p. 82.

[150] Thomas de Toscane, Monumenta Germania Historica, Scriptores, vol. XXII, p. 513.

1252,[151] Inocențiu al IV-lea a autorizat folosirea torturii. La 13 noiembrie 1258[152] Alexandru al IV-lea a confirmat această hotărâre a predecesorului său, iar papa Clement al IV-lea o va accepta și el, în 4 noiembrie 1265, cu o restricție: să se evite mutilarea sau moartea suspectului, „citra membri diminutionem et mortis periculum"[153]. Începând cu următorul secol, tortura se va folosi în aproape toate tribunalele inchizitoriale. Se recurgea la tortură doar în cazul în care fuseseră epuizate toate mijloacele de obţinere a mărturiilor. Astfel, putem vorbi de o tortură psihică şi morală şi de una fizică.

După încheierea anchetei, inchizitorul devenea judecător. Papa Inocențiu al IV-lea ordonase în anul 1251 ca nici o pedeapsă majoră să nu poată fi pronunțată fără acordul episcopului diocezei pe al cărei teritoriu Inchiziția își desfășura activitatea.

Sentințele erau anunțate în mod solemn în cadrul unei întruniri publice numită „predică generală" (sermo generalis) sau „auto da fè"[154]. Cu o zi, două înainte li se mai citeau celor în cauză, încă o dată, succint, acuzațiile, iar cu o seară înainte li se spunea unde să se prezinte în ziua următoare. Auto da fe-urile[155] aveau loc de obicei duminica și se desfășurau astfel:

---

[151] Charles Cocquelines, Andrea Barberi (eds.), „Inocențiu IV", în: Magnum bullarium Romanum; bullarum, privilegiorum ac diplomatum Romanorum Pontificum amplissima collectio., Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz, 1964, pp. 324–327; J.D. Mansi, Concilium Biterrense, vol. XXIII, col. 569; Élie Berger (ed.), Les registres d'Innocent IV: publiés ou analysés d'après les manuscrits originaux du Vatican et de la Bibliothèque Nationale, vol. III, E. de Boccard, Paris, 1884, nr. 7799.

[152] C. Cocquelines, A. Barberi (eds.), „Alexander IV", p. 391.

[153] C. Cocquelines, A. Barberi (eds.), „Alexander IV", pp. 437–446; B. Gui, C. Douais, Practica inquisitionis heretice pravitatis, auctore Bernardo Guidonis, ... document publié pour la première fois par le chanoine C. Douais, ..., p. 284.

[154] Guy Testas, Jean Testas, Inchiziţia, trad. Ileana Cosgarea, Editura de Vest, Timişoara, 1993, pp. 50–51.

[155] Dacă în sens strict termenul semnifică act de credință, în cadrul Inchiziției, avea sensul de reprezentare teatrală a acestui act. Cf. Raphael Bluteau, Vocabulario Portuguez e Latino ...: autorizado com exemplos

dimineața, foarte devreme, se forma o procesiune ce avea în frunte autoritățile laice și ecleziastice locale, steagul verde al Sfântului Oficiu, inchizitorul și auxiliarii lui, cete de ostași.. Cei care participau la procesiune tămâiau, cântau imnuri religioase, înălțau rugăciuni etc. Condamnații erau conduși spre locul desfășurării ceremoniei, erau urcați pe eșafod, cu câte o lumânare în mână, cu capul acoperit și cu ștreang la gât. Se făcea o slujbă religioasă după care inchizitorul rostea o predică împotriva ereziei, acorda indulgențe și amenința pe cei ce ar împiedica activitatea tribunalului. Grefierul citea sentințele. Anunțarea pedepselor se făcea de la cea mai mică acuzație la cea mai gravă. Osândiții erau întrebați dacă abjură sau nu erezia. Sentința nu putea fi pronunțată decât după consultarea unui juriu format din specialiști în dreptul laic și în cel canonic. Verdictele care puteau fi pronunțate erau 13 și aveau menirea principală de a semăna groaza: purtarea crucii, pelerinajele, închisoarea, excomunicarea, confiscarea averii, livrarea vinovaților către brațul secular spre a fi executați prin arderea pe rug etc[156].

Dreptul și procedura inchizitorială prevedeau anumite pedepse care se aplicau persoanelor căzute și decăzute în erezie și care nu-și manifestau dorința de a se căi în vederea întoarcerii la credința catolică. Cu toate că sistemul inchizitorial urmărea prin combaterea ereziilor, reconcilierea păcătoșilor pentru a deveni membri ai Bisericii, aceasta se realiza și prin intermediul torturii sau al aplicării sancțiunilor.

Pedepsele[157] variau în funcție de gravitatea faptei (acuzațiilor aduse) și se concretizau în: amenzi, distrugerea caselor ereticilor, confiscarea averilor, condamnarea pe viață, posturi îndelungate, pelerinaje, opere de binefacere, biciuirea în public, flagelarea, interzicerea de a îndeplini anumite funcții

---

dos meltaores escritores portuguezes e latinos, vol. I, Collegio das Artes da Companhia de Jesu, Coimbra, 1712, p. 112.

[156] Vezi B. Gui, Le livre des sentences de l'inquisiteur Bernard Gui, 1308-1323.

[157] B. Gui, Manuel de l'Inquisiteur, vol. I, pp. LII–LIII.

publice, excomunicarea, arderea pe rug, condamnarea morților în efigie cu dezgroparea cadavrelor și arderea lor etc.[158] Cea mai severă pedeapsă era excomunicarea și abandonarea vinovatului puterii civile. Din moment ce Biserica nu îi putea pedepsi faptele, îl lăsa pe mâna puterii civile[159]. În cazul în care ereticul era cleric, era degradat în prealabil din treaptă, apoi dat puterii civile[160].

Exista, totuși, o diferență majoră între pedeapsa civilă și cea bisericească. Prima urmărea sancțiunea ca rezultat al încălcării legilor, în timp ce a doua avea în vedere corijarea delicventului. Ca sancțiune legală, pedeapsa reprezintă ceva sever și foarte dureros.

Concluzii

Dacă, la început, Inchiziția nu funcționa cu regularitate, după niște norme precise, la sfârșitul secolului al XIII-lea era bine organizată, căpătând o mare importanță în societatea apuseană.

Din studiul documentelor concluzionăm că, la început, personalul tribunalelor Inchiziției avea conștiința responsabilității. După aceea, din pricina numărului mare de procese sentințele se dădeau după o simplă analiză. Uneori membrii consiliului propuneau, formulau și dădeau chiar legi ce se potriveau diverselor cazuri anchetate, cu alte cuvinte modificau regulile în timpul jocului spre a obține rezultatul dorit și spre a-și dovedi necesitatea și, nu în ultimul rând, eficacitatea.

---

[158] A. Hyatt-Verrill, Inchiziția, p. 99.

[159] Cum Ecclesia ultra non habeat quod faciat pro suis demeritis contra ipsum, idcirco eumdem… relinquimus brachio et judicio curie saecularis, eamdem affectuose rogantes, prout suadent canonice sanctiones, quatinus citra mortem et membrorum ejus mutilatione circa ipsum suum judicium et suam sententiam moderetur. Cf. B. Gui, C. Douais, Practica inquisitionis heretice pravitatis, auctore Bernardo Guidonis, ... document publié pour la première fois par le chanoine C. Douais, ..., p. 127.

[160] B. Gui, Manuel de l'Inquisiteur, vol. II, pp. 144–148.

Personajul central al tribunalului era inchizitorul, care cumula cele două funcții: anchetator și judecător. Dreptul penal și procedurile zilelor noastre consideră aceste funcții incompatibile la aceeași persoană, în aceeași cauză. Inchizitorul era în același timp și om al Bisericii, un duhovnic ce avea menirea de a asculta mărturisirea ereticului și de a se strădui să-i salveze sufletul.

Observăm că inchizitorul avea competență teritorială numai în regiunea stabilită prin scrisoarea papală de numire în funcție. El trebuia să plece să cerceteze toate zonele unde se răspândeau erezii. Peste tot Inchiziția avea agenți și spioni, determinând oamenii să se trădeze unii pe alții, încât s-a ajuns în situația în care nu se mai știa dacă denunțurile se făceau din conștiința de a păstra valorile adevăratei credințe sau din ură personală.

Pe lângă stârpirea ereziilor, scopul Inchiziției era și de a inspira teroare în rândul populației. De aceea, când un inchizitor apărea în public era însoțit de câțiva paznici numiți „familiari”, fapt ce dădea echipei inchizitoriale o notă de greutate. În unele cazuri, familiarii comiteau adevărate abuzuri. Totul era calculat pentru ca ancheta să producă teamă în rândul maselor.

Concluzionând cele prezentate, fenomenul inchizitorial rămâne o enigmă neelucidată în totalitate ce provoacă noi piste de analiză pentru viitorii cercetători.

Sub pajura Habsburgilor: preoți militari ortodocși români în armatele Imperiului austriac (1788-1848)

Mircea-Gheorghe Abrudan[1]

***Abstract*:** The Habsburg Empire comprised several regions with a predominantly Orthodox population, such as Transylvania, Banat, Bukovina, Slavonia and northern Serbia. The k.u.k. imperial armies have been accompanied since the Middle Ages by military chaplains, most of them members of the Jesuit order or other monastic orders. In 1774, the Apostolic Vicarage of the k.u.k. Army was established, led by a Roman-Catholic bishop and a consistory, which coordinated the religious assistance in the entire army. Starting with 1758, at the request of Metropolitan Pavel Nenadovici from Sremski Karlovci/Karlowitz, the Court of Vienna instituted, in the border regiments, during times of war, Orthodox military priests. Later, during the Napoleonic Wars, several Orthodox, Serbian and Romanian military priests were employed for the regiments of soldiers of Orthodox confession. In 1834, a decision was taken, through which all infantry regiments with a relative or absolute majority of Orthodox soldiers were to employ military chaplains of this confession. The chaplains were selected from among the Hieromonks, unmarried priests or widows. Our study briefly presents the history of religious assistance in the armies of the Habsburg monarchy until 1848

[1] Cercetător Științific III dr. la Institutul de Istorie „George Barițiu" al Academiei Române, filiala Cluj-Napoca. Din 1 octombrie 2014 doctorand în cotutelă al Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca și al Facultății de Teologie Justinian Patriarhul din București, sub îndrumarea pr. prof. univ. dr. Ioan-Vasile Leb și pr. prof. univ. dr. Mihail-Simion Săsăujan.

and restores the biographies of Romanian Orthodox chaplains who served in the imperial army between the end of the eighteenth and the mid-nineteenth centuries.

***Keywords*:** Nicolae Stoica de Hațeg, Radu Tempea, Vasile Georgevici, Gheorghe Haines, Dimitrie Țichindeal, Anghel Faurovici, Nicolae Panovici, Simion Popovici Datcu, Theodor Janoi, Ignatie Carabeț, Samuel Korkes, Vasile Pop, George Boitor, Ioan Roșu.

Preliminarii

În cursul secolului al XVIII-lea, Monarhia Habsburgilor s-a extins în Europa Central-Orientală și de Sud-Est înglobând mai multe teritorii și provincii istorice (Ungaria, Transilvania, Maramureș, Croația, Slavonia, Banat, Serbia de nord, Oltenia, Galiția, Bucovina) locuite parțial sau majoritar de creștini ortodocși, români, sârbi, greci și ruteni. Politica religioasă a Curții de la Viena față de acești noi supuși ai săi a variat în funcție de mai mulți factori interni și internaționali de factură politică, economică, militară, religioasă, socială, demografică, culturală și filozofică. În timp ce în Ungaria, Banat, Slavonia-Croația, Serbia de nord și Crișana, ortodocșii s-au bucurat de la bun început de așa-numitele „privilegii ilire", care le asigurau de fapt liberul exercițiu al cultului și o evoluție istorică sigură[2], în Ardeal, Partium și Maramureș, Biserica Ortodoxă a fost suprimată parțial sau total vreme de șase decenii (1700-1761), Habsburgii susținând în exclusivitate formula eclesiologică a unirii răsăritenilor

[2] Josef Jireček, *Actenmässige Darstellung der Verhältnisse der griechisch n. u. Hierarchie in Oesterreich, dann der illirischen National-Congresse und Verhandlungs-Synoden.*, Aus der kaiserlich-königlichen Hof- und Staatsdruckerei, Wien, 1861; Josef Jireček, „Die serbischen Privilegien, Verhandlungs-Congresse und Synoden", în: *Oesterreichische Revue*, Zweiter Jahrgang (1864), pp. 1–12; Paul Brusanowski, „Jurisdicția bisericească și privilegiile ilirice în Banat și Ungaria de sud/Serbia de nord în secolele XVII-XVIII", în: *Piramida*, 2, 2012, pp. 124–141; Ncolae Bocșan, „Illyrian privileges and the Romanians from the Banat", în: *Banatica*, XXV (2015), pp. 243–258.

cu Biserica Romei[3]. Absolutismul luminat, înaltele rațiuni de stat, care primau în fața oricăror alte interese partinice, și ideile iluministe l-au determinat pe împăratul Iosif al II-lea (coregent din 1765, suveran între 1780-1790)[4] să adopte o poziție conciliantă față de confesiunile „acatolice" și de credincioșii lor, atitudine cunoscută în istoriografie drept politică de toleranță, oficializată de renumitele „edicte imperiale de toleranță", emise de suveran pentru toate țările și domeniile Casei de Habsburg-Lorena în anii 1781-1782[5].

Politica binevoitoare sau de toleranță a împăratului față de creștinii protestanți și ortodocși, dar și față de evrei a avut reverberații și în ceea ce privește forța armată a monarhiei, mai exact a organizării asistenței spirituale în cadrul regimentelor militare ale întregului Imperiu dunărean[6].

---

[3] Johann Marte et alii, *Unirea românilor transilvăneni cu Biserica Romei. De la începuturi până în anul 1701*, vol. I, Editura Enciclopedică, București, 2010; Ernst Christoph Suttner et alii, *Unirea românilor transilvăneni cu Biserica Romei. De la 1701 până în anul 1761*, vol. II, Editura Enciclopedică, București, 2015; Ernst Christoph Suttner, Barbara Hallensleben, *Quellen zur Geschichte der Kirchenunionen des 16. bis 18. Jahrhunderts*, coll. *Studia oecumenica Friburgensia* 54, Institut für ökumenische Studien der Universität Freiburg Schweiz, Freiburg, 2010, pp. 164–236; Mihai Săsăujan, *Politica bisericească a Curții din Viena în Transilvania: 1740-1761*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002.

[4] Derek Edward Dawson Beales, *Joseph II. Against the world: 1780-1790*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009; Josef Karniel, *Die Toleranzpolitik Kaiser Josephs II*, coll. *Schriftenreihe des Instituts für deutsche Geschichte, Universität Tel-Aviv,* 9, Bleicker, Gerlingen, 1986; Jean Bérenger, *Joseph II: serviteur de l'État*, Fayard, Paris, 2007; Helmut Reinalter, *Joseph II: Reformer auf dem Kaiserthron*, C.H. Beck, München, 2011; Alexandru Bogdan Bud, *Limitele loialității dinastice: Iosif al II-lea și românii din Transilvania în epoca modernă*, coll. *Minerva.I,Homines et mores* I, Academia Română. Centrul de Studii Transilvane, Cluj-Napoca, 2015.

[5] Vezi cuprinsul „Edictum tolerantiae" – edictului de toleranță pentru „Marele Principat al Transilvaniei", emis în 8 noiembrie 1781 și publicat în 9 martie 1782, în„Edictum tolerantiae", în: *Transilvania*, XLI, 6, 9 martie 1782.

[6] Erwin A Schmidl, *Habsburgs jüdische Soldaten: 1788-1918*, Böhlau Verlag, Köln/Wien, 2014.

În studiul de față, închinat aniversării părintelui profesor universitar Ioan-Vasile Leb, magistrul meu în studiul istoriei bisericești universale, voi aborda acest capitol prea puțin cunoscut al istoriei ecleziastice și militare a românilor ortodocși din Monarhia Habsburgilor între sfârșitul secolului XVIII și revoluția de la 1848[7]. Cercetarea se fundamentează pe informațiile primare culese cu precădere din Arhivele de Stat ale Austriei de la Viena (Österreichisches Staatsarchiv), secțiunea Arhiva de Război (Kriegsarchiv), fondul Vicariatu-

---

[7] Istoria clerului militar român din Monarhia Habsburgică este puțin cunoscută și a ajuns în atenția istoriografiei române în contextul comemorării centenare a Primului Război Mondial mai ales prin cercetările Ionelei Zaharia, autoarea unei cercetări doctorale dedicate activității preoților militari români din Austro-Ungaria în timpul Marelui Război. A se vedea: Ionela Zaharia, „Preoți militari români din Imperiul austriac", în: *Imaginea în istorie. Tipologii în societatea de ieri și de azi. Lucrările Conferinței Naționale, Cluj-Napoca, 19-20 aprilie 2013*, Anamaria Macavei, Roxana Dorina Pop (eds.), Argonaut, Cluj-Napoca, 2014, pp. 395–401; Ionela Zaharia, „Romanian and Italian Military Chaplains from Austria-Hungary between 1868-1913", în: *Anuarul Institutului de Studii Italo-Român*, X (2013), pp. 147–159; Ionela Zaharia, „Clerul militar român din Austro-Ungaria pe frontul italian în timpul Marelui Război", în: *Primul Război Mondial. Perspectivă istorică și istoriografică/ World War One. A Historical and Historiographical Perspective*, Ioan Bolovan et alii (eds.), Presa Universitară Clujeană. Academia Română. Centrul de Studii Transilvane, 2015, pp. 359–368; Ionela Zaharia, „Clerul militar român din Austro-Ungaria (1914-1918)", în: *Misiunea*, II, 1–2 (2015), pp. 119–123; Ionela Zaharia, „The Romanian Military Clergy from Austria-Hungary: Their Activities in the Prisoners of War Camps during World War I", în: *The First World War. Analysis and Interpretation*, Antonello Biagini, Giovanni Motta (eds.), vol. I, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge, 2015, pp. 323–337; Ionela Zaharia, „War Propaganda: A Duty to the Nation and the Emperor. ASTRA and the Military Clergy during the Great War", în: *Persuading Minds. Propaganda and Mobilisation in Transylvania during World War I*, Ana Victoria Sima, Teodora Alexandra Mihalache (eds.), Peter Lang Verlag, Berlin, 2018, pp. 61–80; Ionela Zaharia, „Preoții militari români ortodocși la sfârșitul anului 1918. Studiu de caz: situația din orașul Cluj", în: *Prezențe clericale transilvănene la Marea Unire de la Alba Iulia 1 Decembrie 1918*, Cosmin Cosmuța et alii (eds.), Renașterea, Cluj-Napoca, 2018, pp. 71–91.

lui Apostolic al Armatei (Apostolisches Feldvikariat), unde se păstrează cea mai mare parte a documentației referitoare la istoria asistenței religioase în armata cezaro-crăiască, completate cu diferite surse extrase din arhive românești și din bibliografia existentă.

Asistența spirituală în armata imperială

Încă din perioada medievală regimentele militare ale Sfântului Imperiu Roman de Națiune Germană, cunoscut în modernitate mai degrabă drept Imperiul Habsburgic, după numele dinastiei domnitoare[8], apoi Imperiul Austriac (1804-1867) și Austro-Ungar (1868-1918)[9], au fost însoțite atât pe timp de pace, cât și în vreme de război de preoți romano-catolici, mai ales iezuiți, care aveau misiunea de a le oferi asistență spirituală, de a le sprijini moral, de a le încuraja în luptă și de a le fortifica fidelitatea față de cauza dinastiei. Numiți în epocă „capelani militari"[10], rolul acestor sacerdoți în armatele k.u.k., cezaro-crăiești, a fost unul bine determinat de prevederile legislative ale Consiliului Aulic de Război, apoi de cele ale Vicariatului Apostolic al Armatei, iar după 1848 de cele ale Ministerului de Război[11].

Începând cu secolul al XVI-lea a funcționat în cadrul armatei cezaro-crăiești un „Serviciu Pastoral pentru Armată" condus de un prelat catolic, care supraveghea ca fiecare divizie militară să fie însoțită de un „capelan" în toate misiunile

---

[8] Andrew Wheatcroft, *Habsburgii: personificarea unui imperiu*, trad. Roxana Popescu, Vivaldi, Bucuresti, 2003; Jean des Cars, *Saga dinastiei de Habsburg: de la Sfântul Imperiu la Uniuniea Europeană*, trad. Irina Negrea, Editura Trei, București, 2015.

[9] Erich Zöllner, *Istoria Austriei: de la începuturi pânâ in prezent*, vol. I, trad. Adolf Armbruster, VIII, Editura enciclopedică, București, 1997, pp. 135–607.

[10] „Capelanii militari", în: *Telegraful Român*, XLVIII, 53, 11 mai 1900, pp. 209–210.

[11] Roman-Hans Gröger et alii, *Militärseelsorge in Österreich: zwischen Himmel und Erde*, Styria, Graz, 2001.

efectuate. Prin diferite edicte, emise pe parcursul secolelor XVI-XVII, papalitatea a conferit mai întâi duhovnicului împăratului și mai apoi nunțiului apostolic de la Viena jurisdicția episcopală asupra armatei imperiale atât în vreme de război, cât și în timp de pace. În prima parte a secolului XVIII, papii Clement al XI-lea, Inocențiu al XIII-lea și Benedict al XIV au scos în mod oficial regimentele militare habsburgice de sub autoritatea episcopilor diecezani trecându-le sub cea a nunțiului, apoi sub cea a „capelanului superior" pe care suveranul de la Viena avea dreptul să-l numească. Acest proces lung de trecere totală a autorității eclesiale, spirituale, canonice și jurisdicționale asupra forțelor armate ale Imperiului Habsburgic de sub autoritatea Romei și a episcopilor diecezani sub cea a Curții de la Viena s-a finalizat în decembrie 1773, când împărăteasa Maria Theresia a semnat un decret de înființare a „Vicariatului Apostolic Independent al Armatei", înglobat în mica dieceză de Wiener Neustadt, numindu-l în fruntea celor două instituții pe episcopul Heinrich Johann Kerens. Ierarhul era mandatat să conducă toate „afacerile militare" prin intermediul unui „consistoriu militar" cu sediul în „Casa vicariatului din Viena" și un salariu anual de 6000 guldeni. În 22 decembrie, papa Clement al XIV-lea a emis un document prin care îi încredința episcopului de Wiener Neustadt întreaga „jurisdicție spirituală asupra armatei imperiale în vremuri de război și de pace"[12]. Alegerea suveranei fusese una fericită, deoarece la scurtă vreme după preluarea funcției, episcopul Kerens a înaintat Consiliului Aulic de Război un „Referat preasupus de îmbunătățire a unor puncte din administrația Vicariatului Apostolic al armatelor c[ezaro] c[răiești]"[13]. Reorganizarea asistenței religioase în armata imperiului prin întemeierea vicariatului

[12] Johann Michael Leonhard, *Verfassung der Militär-Seelsorge in den K.K. österreichischen Staaten mit Rücksicht auf die Rechte und Pflichten des Civil-Clerus in militär-geistlichen Angelegenheiten*, s.n., Wien, 1842, pp. 5–7.

[13] Österreichisches Staatsarchiv (ÖStA), Kriegsarchiv (KA), Mittelbehörden (MB), Apostolisches Feldvikariat (AFV), Akten, Karton 174.

și plasarea acestuia sub autoritatea episcopului de Wiener Neustadt nu a fost întâmplătoare, deoarece în acest oraș funcționa încă din anul 1751 „Academia Militară Tereziană”, prin această dispoziție extinzându-se autoritatea episcopului diecezan și asupra clerului și a personalului militar. Decizia centralizatoare a suveranei trebuie privită în contextul mai amplu al reformei militare derulate după războiul de șapte ani cu Prusia (1756-1763), care se finalizase cu înfrângerea Habsburgilor și pierderea provinciei Silezia – considerată una dintre perlele coroanei austriece –, dar și a desființării ordinului iezuit în anul 1773[14].

Vicarul apostolic al armatei era numit de împărat și confirmat de Sfântul Scaun pentru un mandat de șapte ani, care putea fi reînnoit de suveran. Misiunea centrală a vicarului era de a coordona asistența religioasă în armatele imperiale, în aria competențelor și atribuțiilor sale figurând supravegherea vieții religioase, administrarea fondului misionar militar, organizarea capelelor militare din garnizoane, spitale, școlile de cadeți și de pe câmpul de luptă, gestionarea problemelor matrimoniale, liturgice și de conduită ale vieții creștine prin posibilitatea oferirii tuturor dispenselor necesare, coordonarea, evaluarea și propunerea de decorare a capelanilor. Între 1775 și 1868 vicarul apostolic a avut în subordine unsprezece superiorate militare provinciale: 1) Austria Interioară-Dalmația; 2) Austria Superioară; 3) Austria Inferioară; 4) Ungaria-Croația-Banat; 5) Boemia; 6) Moravia-Silezia; 7) Transilvania; 8) Italia; 9) Țările de Jos; 10) Galiția-Bucovina, începând cu 1782; și 11) Croația-Slavonia, din anul 1850, odată cu desființarea graniței militare. Fiecare superiorat era condus de un capelan militar superior, numit „feldsuperior”, cu rang de protopop, cantonat în reședința comandamentului provincial și considerat responsabil de coordonarea capelanilor din superioratul militar respectiv.

---

[14] E. Zöllner, *Istoria Austriei*, vol. I, pp. 374–387; R.-H. Gröger et alii, *Militärseelsorge in Österreich*, pp. 29–30.

În vreme de război, un feldsuperior devenea responsabil pentru fiecare armată[15]. Deși recomandați de episcopii lor diecezani, o dată numiți preoți militari, capelanii erau scoși de sub autoritatea canonică a ierarhiei civile, fiind plasați sub jurisdicția exclusivă a vicarului apostolic al armatei, prelat cu rang episcopal, care până în anul 1826 a fost și episcop diecezan de Wiener Neustadt, respectiv de Sankt Pölten. Printr-o prevedere specială a episcopului Kerens, sancționată de Maria Theresia în 1777 și reînnoită printr-o dispoziție a Consiliului Aulic de Război din 5 octombrie 1808, vicarul, feldsuperiorii și capelanii au deținut autoritatea spirituală deplină asupra întregului corp activ al armatei (statul major, comandamentele provinciale, regimentele, garda imperială, cadeții de la Academia din Wiener Neustadt, marina militară, trupele tehnice și curțile de justiție militare, cordoanele sanitare, comandanții transporturilor și a caselor de chemare în serviciul armat, brutarii, casele de îngrijire, soțiile, copiii și servitorii tuturor acestora), scos pe întreaga perioadă a purtării uniformei militare de sub jurisdicția clerului civil. Prin urmare, capelanii erau singurii îndreptățiți să le împărtășească Sfintele Taine, să le oficieze serviciile liturgice personale și comunitare, să ofere dispense matrimoniale, să țină lecțiile de catehizație, să supravegheze moralitatea și să întocmească matricolele militare. Pe lângă sarcinile pastorale, capelanii erau obligați să întocmească registrele botezaților, cununaților și decedaților „parohiei militare”, fiecare regiment corespunzând de fapt unei circumscripții parohiale, și să înainteze rapoarte trimestriale superioratelor, care realizau un raport sinteză pe aria feldsuperioratului și apoi îl expediau vicariatului apostolic, unde erau centralizate și trimise mai departe Consiliului Aulic de Război, iar

[15] Viktor Lipusch, *Österreich-Ungarns katholische Militärseelsorge im Weltkriege*, Goeth), (Wien, 1938, p. 8; J.M. Leonhard, *Verfassung der Militär-Seelsorge in den K.K. österreichischen Staaten mit Rücksicht auf die Rechte und Pflichten des Civil-Clerus in militär-geistlichen Angelegenheiten*, p. 28.

după 1848, Ministerului de Război[16]. Consistoriul sau forul de conducere al vicariatului era format din patru persoane: vicarul apostolic, totodată și episcop diecezan până în anul 1826, un consilier cu rang de decan și pleban catedral, un secretar-actuar și un cancelarist[17].

Vicariatul comunica cu superioratele și capelanii din teritoriu prin intermediul circularelor și a corespondenței oficiale, schimbul epistolar și documentar fiind unul extrem de bogat. Cele 180 de registre și 282 de cutii cu acte, păstrate în arhiva Vicariatului Apostolic de la Viena – făcând abstracție de documentele risipite prin alte fonduri ale Arhivei de Război și ale Muzeului de Istorie Militară din capitala Austriei, precum și ale Muzeului de Istorie Militară din Budapesta – oferă o perspectivă deopotrivă generală și amănunțită asupra activității bogate a clerului militar din Monarhia Habsburgică vreme de două veacuri, de la sfârșitul secolului XVII până la prăbușirea statului dualist în toamna anului 1918[18].

Politica ecleziastică a împăratului Iosif al II-lea a vizat și Vicariatul Apostolic al Armatei, care a fost transferat în anul 1785 în nou înființata dieceză de la Sankt Pölten, unde a rămas până în anul 1826, când sediul acestuia a fost mutat la Viena, funcția de episcop diecezan – de Wiener Neustadt

---

[16] R.-H. Gröger et alii, *Militärseelsorge in Österreich*, pp. 29–32; pe larg la Emerik Bielik, *Geschichte der K.u.K. Militär-Seelsorge und des apostolischen Feld-Vicariates*, Im Selbstverl. des Apostolischen Feld-Vicariates, Wien, 1901, pp. 83–181.

[17] Funcționarii vicariatului, superiorii comandamentelor militare și capelanii sunt amintiți în aproape toate „Șematismele militare" ale monarhiei, publicate la Viena, anual, din 1791 până în 1814 sub titlul „Almanahul militar", din 1815 până în 1867 sub titlul „Șematismul militar al Imperiului austriac" – mult mai detaliate decât precedentele –, între 1869-1889 intitulate „Șematismul militar cezaro-crăiesc", și din 1892 până în 1918 sub titlul „Șematismul armatei și marinei k.u.k". Toate pot fi consultate în format electronic pe pagina: „Militär Almanach und Schematismus 1791-1914 | Könyvtár | Hungaricana", <https://library.hungaricana.hu/hu/collection/austrian_state_archives_MilitarAlmanachSchematismus/>.

[18] ÖStA, KA, MB, AFV, Bücher (registre) și Akten (acte).

și apoi de Sankt Pölten – fiind astfel separată de cea de vicar apostolic al armatei[19].

Dispozițiile, regulamentele și actele Consiliului Aulic de Război și ale Vicariatului Apostolic al Armatei, împreună cu Șematismele militare, editate începând cu 1815, dezvăluie rețeaua capelanatelor militare din teritoriu, numărul fluctuant al preoților militari activi de-a lungul vremii și eforturile permanente ale conducerii vicariatului de a atrage un număr cât mai mare de preoți, atât de mir, dar mai ales din ordinele monastice, în serviciul militar. Important de subliniat este că de la înființarea vicariatului în 1773 până la reorganizarea amplă din 1868, Curtea de la Viena a fost consecventă în a utiliza armata drept un factor al politicii de catolicizare a supușilor ei, numind ex-officio un capelan romano-catolic în toate regimentele și unitățile militare de pe întreaga suprafață a monarhiei, indiferent de apartenența confesională a soldaților și a corpului ofițeresc.

O primă statistică clară a capelanilor datează din 1782, când 151 de clerici activau în serviciul spiritual militar, între ei fiind 44 preoți de mir, restul aparținând diferitelor ordine monastice și militare: 28 franciscani, 18 capucini, 12 minoriți, zece augustinieni, zece paulini, opt dominicani, șapte piariști, trei cistercieni, doi carmeliți, un teuton, un maltens și șase „canonici regulares”[20]. Două decenii mai târziu, în tumultoasa epocă a războaielor napoleoniene, într-un raport înaintat de Vicariat către Consiliul Aulic de Război, în 22 martie 1803, structura unităților militare și numărul capelanilor se prezentau în felul următor: 64 regimente de infanterie, 39 regimente cavalerie, 3 depozite, 4 regimente de artilerie și 51 garnizoane fortificate, în care slujeau 102 capelani permanenți, 99 catolici de rit latin și 3 catolici de rit grec (greco-catolici), împărțiți pe

[19] E. Bielik, *Geschichte der K.u.K. Militär-Seelsorge und des apostolischen Feld-Vicariates*, pp. 88–89.

[20] R.-H. Gröger et alii, *Militärseelsorge in Österreich*, p. 32.

feldsuperiorate astfel: 20 în Ungaria, 20 în Boemia, 13 în Moravia, 10 în Italia, 11 în Austria, 7 în Stiria, 12 în Galiția de est, 5 în Galiția de vest și 4 în Transilvania[21]. În 1780 au fost angajați trei capelani pentru „Marina imperială de război" cu sediul la Trieste, numărul lor crescând până la 12 în anul 1802: patru la regimentele din Dalmația, unul la corpul de invalizi din Veneția, unul la comandamentul din Cattaro, unul pe galera „Fusta", doi în spitalul marinei și doi la comandamentul din Trieste[22].

Vicariatul și Consiliul Aulic de Război s-au străduit continuu să crească numărul și pregătirea preoților militari activi în rândul regimentelor armatei imperiale, de aceea, în 4 aprilie 1789, s-a decis înființarea unui colegiu de alumni pe lângă dieceza de Sankt Pölten, al cărui episcop deținea și funcția de vicar al armatei. Vreme de trei decenii, colegiul a funcționat pe o durată de patru ani, având posibilitatea de a școlariza în total câte patruzeci de cursanți. Pentru a suplini lipsa numărului de clerici necesari, împăratul Francisc I (1792-1835) a emis un decret imperial, în 26 martie 1805, prin care conferea episcopilor diecezani, pe raza cărora erau situate regimentele imperiale, dreptul de a recomanda capelani militari superioratelor militare. Șapte ani mai târziu, în 17 iulie 1812, Consiliul Aulic de Război a trimis tuturor cancelariilor episcopale o listă cu cerințele și calificările pe care un viitor capelan trebuia să le îndeplinească. Acesta trebuia să nu fi împlinit vârsta de patruzeci de ani, să cunoască limba germană și să aibă o experiență pastorală de minim trei ani într-o parohie de mir[23].

---

[21] ÖStA, KA, MB, AFV, Akten, Karton 174.

[22] E. Bielik, *Geschichte der K.u.K. Militär-Seelsorge und des apostolischen Feld-Vicariates*, pp. 245–246.

[23] J.M. Leonhard, *Verfassung der Militär-Seelsorge in den K.K. österreichischen Staaten mit Rücksicht auf die Rechte und Pflichten des Civil-Clerus in militär-geistlichen Angelegenheiten*, pp. 50–54; E. Bielik, *Geschichte der K.u.K. Militär-Seelsorge und des apostolischen Feld-Vicariates*, p. 147.

Capelani ortodocși români în serviciul armatei habsburgice

Primii preoți militari ortodocși în serviciul armatei imperiale cezaro-crăiești au fost angajați la cererea expresă a mitropolitului Pavel Nenadovici de la Carloviț, primatul Bisericii Ortodoxe din Monarhia Habsburgică între anii 1749-1768[24]. Pentru a câștiga Curtea și pe diferiți oficiali înalți de partea cauzei Bisericii Ortodoxe, mitropolitul a întreprins unsprezece vizite mai lungi în capitala imperiului, fiecare durând cel puțin două luni, contactele personale stabilite neîntârziind să-și arate roadele[25]. Răspunzând doleanței mitropolitului cu privire la instituirea unor preoți militari ortodocși, Curtea de la Viena a emis în 10 decembrie 1758 o „preaînaltă decizie" prin care ordona ca în timp de război la toate regimentele grănicerești să fie „angajat un capelan greco-neunit[26] pe durata conflictului, acesta urmând a fi egal în rang cu capelanul catolic al regimentului". Dintr-un raport al contelui Karl von Lothringen, datat 31 octombrie 1757, reiese că salariul lunar al capelanilor ortodocși de pe lângă regimentele grănicerești era de 5 florini, de unde rezultă că la granița de sud a imperiului, în Croația-Slavonia,

---

[24] Silviu Anuichi, „Activitatea mitropolitului Pavel Nenadovici (1749-1768) în slujba Ortodoxiei", în: *Studii Teologice*, XIII, 9–10 (1961), pp. 543–551.

[25] Keith Hitchins, „Pavle Nenadović", în: *Unirea românilor transilvăneni cu Biserica Romei, Vol. II: de la 1701 până în anul 1761*, Johann Marte et alii (eds.), Editura Enciclopedică, București, 2015, pp. 437–447.

[26] În secolele XVIII-XIX, Curtea de la Viena a folosit terminologia de „greci neuniți" și „biserica greacă-neunită" pentru toți credincioșii ortodocși din interiorul și din exteriorul imperiului, indiferent de etnia sau de limba lor maternă, identitatea confesională fiind stabilită pe baza ritului. Totodată se făcea o distincție între aceștia și „grecii uniți", deci de cei ce acceptaseră unirea cu Biserica Romei, fie că a fost vorba de români, croați, sârbi sau ruteni. Detalii la Mircea-Gheorghe Abrudan, „De la "Biserica grecească neunită» la "Biserica greco-orientală» - itinerarul redenumirii Bisericii Ortodoxe din Austria între pașoptism și dualism", în: *Academica*, XXV, 8–9, pp. 43–48.

Serbia de nord și în Banat, comandanții trupelor de grăniceri instituiseră deja, înainte de emiterea decretului imperial pomenit, capelani militari ortodocși pentru nevoile spirituale ale soldaților ortodocși[27].

Autoritățile imperiale au dat curs doleanței mitropolitului Pavel Nenadovici din cel puțin trei motive: 1) numărul însemnat al credincioșilor ortodocși ai Mitropoliei de Carloviț și al credincioșilor de „rit grec" în general din monarhie, apreciat de baronul Bartenstein în 1761 la cifra de aproape două milioane[28]; 2) desfășurarea războiului de șapte ani cu Prusia și menajarea alianței monarhiei cu Rusia (1756-1763); și 3) descurajarea migrației sârbilor din zona de graniță a monarhiei spre Rusia, între anii 1750 și 1765 fiind înregistrați aproximativ 100.000 de sârbi plecați în Rusia[29].

În ciuda dispozițiilor Vienei, capelanul militar superior al Ungariei a încercat până prin anii 1770 să-i împiedice pe preoții ortodocși în a administra Sfintele Taine. În opinia capelanului superior al armatei dr. Ignaz Kampmiller, preoții ortodocși ar fi putut împărtăși sacramentele soldaților ortodocși din regimentele de graniță de fiecare dată numai cu acordul comandantului fiecărei unități militare[30]. Pentru a simplifica procedurile, la 11 ianuarie 1772, Consiliul Aulic de Război l-a înștiințat pe preotul militar superior Kampmiller că preoții militari ortodocși nu trebuie să ceară voie pentru administrarea Sfintelor Taine[31]. În pofida acestor prescripții ale Curții și ale Consiliului Aulic de Război, la Timișoara nici în anul 1777 nu i s-a permis unui preot ortodox să intre pe teritoriul cazărmii. Săvârșirea Tainei Sfântului Maslu pe

[27] E. Bielik, *Geschichte der K.u.K. Militär-Seelsorge und des apostolischen Feld-Vicariates*, pp. 290–291.

[28] Ioan Marin Mălinaş, *Popoarele ortodoxe din imperiul Habsburgic văzute de Baronul Johann Christoph Bartenstein*, Trinitas Editura Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 2001, p. 96.

[29] K. Hitchins, „Pavle Nenadović", p. 443.

[30] ÖStA, KA, MB, AFV, Akten, Karton 1, 248-249/1771.

[31] ÖStA, KA, MB, AFV, Akten, Karton 1, 250/1772.

teritoriul cazărmii i s-a permis protopopului și asesorului episcopal ortodox timișorean numai în haine civile, iar cu ocazia înmormântărilor, decedatul era însoțit de către capelanul militar catolic până la ieșirea din cazarmă, unde era predat preotului ortodox[32]. Situația s-a schimbat în mod pozitiv după publicarea edictului de toleranță al împăratului Iosif al II-lea din 1781, când soldații ortodocși și protestanți din cazărimile aflate pe raza sau în apropierea unor parohii ale confesiunii lor au primit permisiunea de a participa la anumite servicii religioase ocazionale oficiate de preoții lor în interiorul cazărmilor[33].

Instituirea unor „capelani de rit grec neunit" în regimentele mobilizate a fost prevăzută de Consiliul Aulic de Război cu permisiunea suveranului în timpul războiului austro-turc din 1788-1791, toți acești preoți militari făcându-se remarcați prin zelul lor[34].

Primul preot ortodox român cunoscut este nimeni altul decât celebrul cronicar al Banatului, protopopul *Nicolae Stoica de Hațeg* (1751-1833)[35]. Acesta s-a născut în familia preotului Atanasie Stoica (1722-1792), un însuflețit apărător al Ortodoxiei din ținutul Hunedoarei, motiv pentru care a fost obligat să se refugieze în Banatul de Munte, unde a fost numit paroh la Obreja și apoi la Mehadia. Între 1763-1770, fiul său Nicolae a urmat cursurile școlilor sârbești, germane și latine din Timișoara, care i-au deschis o perspectivă mai

---

[32] ÖStA, KA, MB, AFV, Bücher 1: *Protocollum Rescriptorum Consilii Excelsi Aulae Bellici*, p. 53.

[33] R.-H. Gröger et alii, *Militärseelsorge in Österreich*, pp. 39–41.

[34] E. Bielik, *Geschichte der K.u.K. Militär-Seelsorge und des apostolischen Feld-Vicariates*, p. 291.

[35] Nicolae Stoica de Haţeg, *Cronica Banatului*, ediție de Damaschin Mioc, Editura Facla, Timisoara, 1981; Nicolae Stoica de Haţeg, *Scrieri: cronica Mehadiei și a Băilor Herculane : povești Moșaști scolarilor rumânești : varia*, ediție de Damaschin Mioc, Costin Feneşan, Facla, Timișoara, 1984; Nicolae Stoica de Haţeg, *Protocolul din Protoprezviteratul Mehadiei: scurtă cuprindere a poruncilor de la 1 mai 1792*, ediție de Nicolae Magiar, Vasa Lupulovici, Editura Banatul Montan, Reșița, 2008.

largă de viitor. Revenit acasă în Mehadia, vreme de trei ani s-a aflat în serviciul colonelului Papila de la Regimentul grăniceresc „valaho-ilir" activând ca scrib și traducător al jurămintelor și regulamentelor militare în limba română. În 1773, cu ocazia vizitei coregentului Iosif al II-lea în Banat, a fost numit translator oficial al suveranului. Între 1773 și 1774 s-a aflat în slujba episcopului Vichentie Vidac al Timișoarei, alegerea acestuia în scaunul mitropolitan de la Carloviț, în mai 1774, oferindu-i posibilitatea de a vizita capitala bisericească a ortodocșilor din monarhie. Aici i-a cunoscut pe arhimandritul Iovan Raici (1726-1801), pe preotul cărturar Dimitrie Eustatievici (1730-1795) din Ardeal, ambii cu studii la Academia duhovnicească din Kiev, autori de catehisme și manuale ortodoxe, și pe marele cărturar Dositei Obradovici (1742-1811). Abia în anul 1777 a reușit să obțină un post de învățător al satului Corni, astăzi Cornea, iar în noiembrie același an, la Vârșeț, a fost hirotonit preot pentru aceeași localitate. În 1778, generalul Papila, comandantul regimentului grăniceresc bănățean, i-a solicitat să accepte funcția de capelan castrens al regimentului „valaho-ilir" din Banat pe perioada războiului cu Prusia, ofertă pe care Stoica de Hațeg a declinat-o, preferând să rămână în Cornea. În 1785, generalul și-a reluat cererea, pe care părintele Stoica a acceptat-o de această dată, însă nu a apucat să-și ocupe realmente funcția pentru că în drum spre front, la Linz, a primit înștiințarea că pacea a fost încheiată. În timpul pastorației sale la Cornea, Nicolae Stoica a răspuns și nevoilor duhovnicești și liturgice ale soldaților ortodocși români și sârbi încadrați în regimentul româno-ilir, săvârșind slujba sfințirii steagului regimentului și luându-le soldaților jurământul de fidelitate.

În timpul războiului austro-turc dintre anii 1788-1791, Stoica a activat în calitate de capelan castrens al regimentului româno-ilir, având misiunea de a acorda asistență soldaților aflați atât pe câmpul de luptă, în sudul Banatului și în Craina Timocului, cât și în spitalul militar din Bozovici. Totodată

a servit ca interpret al comandamentului militar și al împăratului Iosif al II-lea, prezent pe linia frontului, la Orșova, în 1788. În lucrarea „Cronica Banatului", „feldcaplan" Nicolae – cum însuși se intitulează de mai multe ori – oferă informații prețioase despre activitatea sa în timpul războiului austro-turc, despre componența serviciului religios al regimentelor și despre relațiile cordiale cu „reghiments-feld caplanii" catolici și cu „cel al legii noastre grecești neunite" Theodor Enderici. De pildă, despre slujirea sa în spitalul din Bozovici, între lunile ianuarie și aprilie ale anului 1789, Stoica relatează următoarele:

> „Eu la Bozovici cu bolnavii în spital mult lucru aveam; 5 sobe – [foișoare] – mari, pline de bolnavi, înbrăcați, unu lângă altul jos culcați, făr de așternute, neaflând nici pae, nici fân de-a le așterne. Boala dizentrii (cursură greă), păduchii albi negrisă; piept, fața de păduchi nu să vedea. În toate zilele doi, trei morți, apoi cu grosu, câte 10 și 12, cu caru duceam și-i odihneam. [...] Eu îngenunchind a-i spovedi și cumineca, macar că mă păzeam, mulți păduchi acas duceam, în 3 săptămâni, opărind și peptenând bolnavi, pre morți petrecându-i. [...]. La 6 septămâni și eu mă bolnăvii; 10 zile mă ținui, nu mă culcai zioa, până începu reghiment-arțt (doctor n.n.) Rot a-m zice că din picioare mor"[36].

Pe durata războiului, capelanul Stoica a scris câteva „însemnări asupra războiului din 1788-9", pe care Nicolae Iorga le-a identificat în arhiva bisericii din Cornea și le-a publicat în anul 1940[37].

În lucrările sale, părintele Stoica îi menționează pe alți doi „feld-pateri" ortodocși care au luat parte la războiul austro-turc din 1788-1791, și anume pe *Theodor Enderici* din Dalia, detașat la Regimentul de linie „Ioan Palfi", slujitor care s-a făcut remarcat pe durata confruntărilor și a fost decorat

[36] N. Stoica de Haţeg, *Cronica Banatului*, pp. 263, pe larg despre război la pp. 229–295.

[37] Nicolae Iorga, *Observații și probleme bănățene*, ediție de Dumitru Țeicu, Tim, Reșița, 2011, pp. 136–144.

cu „colaină de aur la piept”[38], și pe Ștefan Branovațchi, de la regimentul grănicerese „Daici Banatiș”, care i-au cerut episcopului de la Vârșeț, „a-i face protopopi” în anul 1790[39]. După încheierea păcii, în mai 1792, „iliriceasca canțelarie din Beci” l-a numit pe Nicolae Stoica director al școlilor naționale ortodoxe românești și sârbești de pe teritoriul regimentului valaho-ilir din Banat, care, la acea dată, număra 110 sate. Câteva luni mai târziu, în octombrie 1792, a fost numit de Consistoriul diecezan din Vârșeț protopop al Mehadiei. Cele două demnități le-a deținut până la moarte. Din această dublă postură a îndrumat activitatea școlilor printr-o serie de circulare, inspecții pe teren, alcătuirea de manuale, traduceri și prelucrări. Pasionat de istorie, arheologie și numismatică a colecționat și donat Muzeului din Pesta diferite artefacte, scriind, totodată, mai multe cronici valoroase în limbile germană, română și sârbă prin care a făcut cunoscută istoria românilor. Octogenar, a trecut la cele veșnice în 6 ianuarie 1833 în Mehadia, fiind înmormântat lângă zidul de răsărit al ctitoriei sale din Mehadia Băi, astăzi Băile Herculane[40].

Al doilea preot militar ortodox român a fost renumitul pedagog și lingvist *Radu Tempea V* (1768-1824), al cincilea preot al dinastiei sacerdoților Tempea[41]. Născut în 9 februarie 1768 în Brașov, a studiat la școala de la biserica Sf. Nicolae din Șchei, la gimnaziul luteran brașovean, la școala de în-

---

[38] N. Stoica de Haţeg, *Cronica Banatului*, p. 259.

[39] N. Stoica de Haţeg, *Cronica Banatului*, p. 284.

[40] Pe larg despre viața și activitatea sa vezi: Nicolae Magiar, Iacob Mârza, *Nicolae Stoica de Hațeg: preocupări istoriografice*, Editura Învierea - Arhiepiscopia Timișoarei, Timișoara, 2008; iar un medalion biobibliografic la: Mircea Păcurariu, *Dicționarul teologilor români*, III, Andreiana, Sibiu, 2014, pp. 619–620.

[41] Candid Muşlea, *O dinastie de preoți și protopopi: Radu Tempea : șase generații de preoți și protopopi din aceeași familie*, Institutul de Arte Grafice „Astra, Brașov, 1939. Scurte medalioane biobibliografice la: C. Muşlea, *O dinastie de preoți și protopopi*, pp. 48–77; M. Păcurariu, *Dicționarul teologilor români*, pp. 654–655; Vasile Oltean, *Configurația istorică și bisericească a Brașovului: (sec. XIII-XX)*, Andreiana, Sibiu, 2010, pp. 354–357..

vățători din Sibiu și la Universitatea din Pesta (1785-1786). După o scurtă activitate ca învățător și diacon la biserica Sf. Nicolae din Șcheii Brașovului (1786-1788), devine interpret al corpului de armată comandat de prințul Coburg în Țara Românească în timpul războiului austro-turc dintre anii 1788-1791. În 1794 a fost „hirotonit preot de oaste de Preasfințitul Episcop Gherasim Adamovici la reghementu Benoski", cum stipulează într-o cronică parohială preotul brașovean Voina Pitiș[42], dar nu a îndeplinit această slujire decât aproximativ un an de zile, deoarece după moartea lui Dimitrie Eustatievici, în 27 mai 1795, a fost numit în locul lui „director al școlilor naționale neunite din Marele Principat al Transilvaniei" (1795-1808). În această calitate a îndrumat și cursul de preoție de la Sibiu, unde a publicat o „Gramatică românească" în 1797, aceasta reprezentând una din primele lucrări de acest gen, în care s-a străduit să pună bazele unei terminologii gramaticale moderne și unitare. În anul 1808 a fost ales paroh la biserica Sf. Nicolae din Șchei și protopop al tractului I Brașov (1809-1824). „Vrednicul cleric" Radu Tempea a fost apreciat pentru erudiția, poliglotismul și activitatea pastorală, dovedind și pe teren militar „merite deosebite cu toată disponibilitatea atât în războiul cu turcii, cât și în cel cu francezii, dar și aici (în Sibiu, n.n.) în spital și, prin cuvântările publice, la expedierea deselor transporturi de noi recruți pentru armată", după cum precizează generalul Mitrovsky – comandantul suprem al trupelor imperiale din Transilvania – într-o adresă expediată guberniului ardelean în 24 aprilie 1802[43]. Un alt oficial din armata imperială, medicul militar Samuil Andrád de la comandamentul general sibian, îi aduce părintelui Tempea laude în forma unei ode din anul 1804 în care afirma că Radu Tempea conducea cu

[42] Ion Mușlea, „„"Însemnările» preoților de la biserica de pe Tocile (1815-1861)", în: *Țara Bârsei*, V, 4 (1933), p. 314.

[43] Ioan Lupaș, „Date privitoare la activitatea lui Radu Tempea, fost director al școalelor ortodoxe române din Transilvania și protopop al Brașovului", în: *Țara Bârsei*, IV, 3 (1932), p. 198.

„multă vrednicie” școlile, lăudându-i „îndoita eleganță a trupului și a minții”, dorindu-i tot binele[44]. Aceste aprecieri elogioase nu erau cu siguranță gratuite, ci au provenit de la doi militari care l-au cunoscut și au colaborat cu Radu Tempea atât în calitate de interpret, cât și de capelan militar în timpul războaielor Habsburgilor cu turcii și francezii. Radu Tempea V s-a bucurat și de aprecierile episcopului său Vasile Moga și de ale guvernatorului Gheorghe Bánffy. În a doua parte a anului 1815, după vacantarea scaunului episcopal de la Arad, aceștia au recomandat Curții imperiale patru ardeleni pentru ocuparea acestui tron, guvernatorul ardelean subliniind că „deși Huțovici, Fulea și Ioan Moga au însușirile necesare pentru demnitatea de episcop, totuși foarte îi întrece pe aceștia Radu Tempea, atât în privința rangului și a experienței, cât și a purtării oficiilor spirituale și a cunoștințelor de limbi”[45]. Radu Tempea era pregătit să intre în cursa episcopală, înaintând guvernatorului chiar și o declarație scrisă a soției sale, prin care se angaja să se închinovieze la o mănăstire pentru a nu-i bloca drumul spre episcopat. Ocuparea scaunului arădean s-a amânat însă până în anul 1829, când a fost ales făgărășeanul Nestor Ioanovici, Radu Tempea trecând la cele veșnice în 15 iulie 1824 fiind prohodit de toți preoții brașoveni. Văduva sa Marina s-a adresat Curții de mai multe ori, în anii 1825, 1830 și 1837, cerând o pensie, care i-a fost aprobată în 9 ianuarie 1826, în cuantum a 12 creițari pe zi, și apoi o majorare a acesteia, argumentând cu meritele răposatului ei soț ca translator și preot militar în războaiele cu turcii și francezii[46], de unde reiese vizibilitatea și importanța misiunii capelanilor de armată în societatea epocii.

[44] I. Lupaș, „Date privitoare la activitatea lui Radu Tempea, fost director al școalelor ortodoxe române din Transilvania și protopop al Brașovului”, p. 196.

[45] Candid Muşlea, *Biserica Sf. Nicolae din Șcheii-Brașovului*, vol. II, ediție de Ioan Chirilă, Vasile Oltean, Institutul de Arte Grafice „Astra”, Brașov, 1946, pp. 232–233.

[46] Candid C. Mușlea, *Biserica Sf. Nicolae…*, pp. 232-233.

O figură remarcabilă a clerului ortodox românesc din Banat, la începutul secolului XIX, a fost protopopul Vasile Georgevici (1764-1826)[47], fondatorul primei parohii ortodoxe românești din Timișoara și ctitorul bisericii Sfântul Ilie din Timișoara Fabric (1825-1826), dărâmată în anul 1913 în contextul sistematizării orașului, a regularizării și îndiguirii râului Bega[48]. Originea sa nu este sigură, existând două ipoteze, fie că a fost ardelean din zona Brașovului, fie că era bănățean, numele său de familie fiind sârbizat prin adaosul „vici", George devenind Georgevici. Cert este că în anul 1800 a fost hirotonit pentru parohia Cerneteaz, situată la 10 km în nordul Timișoarei, unde a slujit 14 ani, până când s-a mutat în oraș ca administrator protopopesc pe lângă bătrânul protopop Constantin Șuboniu (1734-1812)[49]. Slujirea sacerdotală din Cerneteaz s-a suprapus peste perioada războaielor napoleoniene (1802-1815)[50], când s-a înrolat ca preot militar în regimentele imperiale formate din români bănățeni. Încă înainte de mobilizarea sa efectivă pe câmpurile de bătălie, părintele Georgevici s-a dovedit de mare ajutor autorităților militare în efortul de recrutare a noi soldați, fiind distins de împărat cu „medalia civilă de onoare" cu „lanț mare" în anul 1800, distincție pe care Curtea de la Viena o acorda cetățenilor merituoși ai clasei de mijloc[51]. Implicarea sa activă în slujirea cauzei armatei imperiale se observă și din contribuția financiară, în valoare de o sută de florini, donați

---

[47] Aurel Cosma, *Din trecutul românilor timișoreni: apostolatul protopopului Vasile Georgevici (1764-1826)*, Tipografia Românească, Timișoara, 1938, pp. 696–702.

[48] Cosmin Panţuru, *Parohia Ortodoxă Română Timișoara - Fabric: studiu istoric, canonic și administrativ-bisericesc*, Astra Museum ; Partoș, Sibiu; Timișoara, 2013; Cosmin Panţuru, *Patrimoniul cultural al Bisericii Ortodoxe Române Fabric-Timișoara*, Astra Museum, Sibiu, 2015.

[49] Pavel Vesa, *Clerici cărturari arădeni de altădată*, 2008, pp. 12–15.

[50] Gunther E. Rothenberg, *Die Napoleonischen Kriege*, Brandenburgisches Verlagshaus, Berlin, 2000.

[51] Österreichischer Bürger-Kalender für das Jahr 1846, Erster Jahrgang, Druck und Verlag von A. Pichlers sel. Witwe, Wien, s.a., pp. 54-57.

în anul 1808 în scopul edificării „Academiei Ludovica”, pe care dieta Ungariei decisese să o întemeieze în Buda pentru școlarizarea cadeților[52].

După Pacea de la Schönbrunn, din 14 octombrie 1809, a revenit în parohia sa de la Cerneteaz. Nu a avut însă parte de tihnă îndelungată, deoarece în anul 1811, în contextul pregătirii unei noi mobilizări menite să ducă la înfrângerea definitivă a francezilor, Comandamentul militar al cetății Timișoara i-a solicitat părintelui Vasile Georgevici ajutorul în realizarea cu succes a recrutărilor având în vedere că tinerii bănățeni încercaseră să se sustragă de la îndatoririle ostășești, mai ales că unii comandanți îi prindeau cu forța, îi maltratau și îi legau ca pe niște osândiți. De groaza acestor mijloace brutale de recrutare, tinerii români din Banatul de Câmpie s-au refugiat în păduri. În această situație comandantul cetății Timișoara a cerut sprijinul preotului Vasile Georgevici pentru a încerca recrutarea acestor „fugari” cu „vorba bună”. Intervenția părintelui Georgevici a fost decisivă, acțiunea sa părintească de convingere având drept rezultat recrutarea a „vreo 1400 de soldați, pe care i-a condus la Viena și i-a prezentat Curții imperiale”. Cu această ocazie a fost primit în audiență de către împăratul Francisc I (1792-1835), înaintea căruia „făcu o documentată și impresionantă expunere asupra situației rele în care se zbătea poporul român”. Părintele Vasile i-a amintit suveranului jertfele și faptele eroice ale românilor în războaiele cu armatele franceze ale lui Napoleon, în timp ce acasă, în Banat, familiile lor sufereau din cauza „persecuțiilor ierarhiei sârbești, care se credea stăpână și se bucura de anumite privilegii în defavoarea românilor”. I-a arătat, în sfârșit, „cum parohiile mai bune din comunele românești se dădeau” de Consistoriul sârbesc al Episcopiei Timișoarei numai sârbilor, iar „parohiile slabe din comunele românești se dădeau românilor numai pe bani

[52] L. Hohenegger, „Denkmahle der Wohlthätigkeit des ungarischen Clerus”, în *Archiv für Geschichte, Statistik, Literatur und Kunst*, Freitag, den 11 Juny 1824, p. 387.

buni", și anume căruia oferea mai mulți bani: „pentru parohie o mie și pentru țingilie altă mie"[53]. În 29 aprilie 1812, împăratul Francisc I l-a decorat pe părintele capelan militar Vasile Georgevici pentru toate meritele sale ostășești cu o medalie de aur, pe care sacerdotul a purtat-o cu mândrie pe întreaga durată a vieții sale, după cum a fost zugrăvit într-un tablou din biserica Sf. Ilie[54]. Totodată, printr-un bilet de mână, suveranul l-a recomandat Consistoriului sârbesc din Timișoara pentru numirea într-o funcție de conducere la nivelul eparhiei, ceea ce s-a și întâmplat în 1814, când a fost acceptat ca ajutor și administrator protopopesc al Timișorii, apoi din 1818 „protopresbiter" al aceluiași district și „asesor consistorial al diecezei greco-neunite", după cum se iscălește la finalul unei petiții din 29 septembrie 1822[55].

Vasile Georgevici a fost reținut în memoria colectivă și în analele istoriei românilor din Banat mai ales din această dublă ipostază de paroh al cartierului Fabric și protopop al Timișoarei, deoarece a dus un „apostolat de luptător național", cum aprecia Aurel Cosma junior, subliniind că activitatea sa din capitala Banatului a fost una „însuflețită și rodnică" fiind „îndreptată în primul rând pentru ridicarea și întărirea păturei românești din Timișoara". Meritele sale, subliniază același Aurel Cosma, sunt mai ales cele înregistrate „pe terenul strădaniilor de a redobândi drepturile bisericii sale pe care tutela vitregă a ierarhiei sârbești le nesocotise și le uzurpase. Din această cauză începu să aibă și el, ca bătrânul Șuboniu, multe neplăceri cu sârbii, care nu puteau să-i facă însă prea mult rău, căci Georgevici se bucura de înalta pro-

---

[53] A. Cosma, *Din trecutul românilor timișoreni: apostolatul protopopului Vasile Georgevici (1764-1826)*, p. 13.

[54] Ioan Dimitrie Suciu, *Monografia Mitropoliei Banatului*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1977, fig. 40, planșa 25.

[55] „Hârtii vechi", în *Unirea*, Anul XI, Nr. 45, Blaj, 9 noiembrie 1901, p. 367. Despre această petiție vezi: Ncolae Bocșan, Ladislau Gyemant, „Aspecte ale luptei culturale și politice a românilor bănățeni în prima jumătate a secolului al XIX-lea", în: *Banatica*, II (1973), pp. 345–362..

tecție a Curții imperiale"[56]. Protecția conferită de Curtea de la Viena s-a concretizat în urma celei de a doua audiențe a lui Georgevici la împăratul Francisc I. Derulată în anul 1820, întrevederea a avut drept scop primirea unei „concesiuni de a clădi o biserică românească în Fabricul Timișoarei, la sediul protopopiatului, în partea periferică a cartierului numită "Mehala", căreia sârbii în ziceau "Vlașca mala". Revenit acasă cu „concesiunea în mână", Georgevici a ridicat noul lăcaș de cult al românilor între primăvara anului 1825 și vara lui 1826, sfințirea având loc în 20 iulie 1826 de sărbătoarea Sfântului Ilie, de aceea a și primit hramul prorocului. Tot în cadrul audienței din 1820 la împăratul Francisc, protopopul Georgevici i-a prezentat suveranului un amplu memoriu întins pe „120 de coale" în care cerea emanciparea Bisericii române de sub ierarhia sârbească prin alegerea unor episcopi români la Arad, Timișoara și Vârșeț, argumentând cu „o mulțime de documente autentice" și diverse informații din epocă[57]. Încă inedit, acest valoros document semnat de Vasile Georgevici așteaptă în continuare să fie descoperit și restituit istoriografiei și mediului cultural-eclesial românesc pentru a aduce mai multă lumină asupra mișcării separației ierarhice în Banat și a relațiilor intraortodoxe, româno-sârbești.

Protopopul Vasile Georgevici a trecut la cele veșnice în 20 noiembrie 1826 și a fost îngropat în interiorul bisericii Sf. Ilie. Cu ocazia dărâmării acesteia, osemintele sale au fost exhumate, așezate într-un sicriu nou și „reînmormântate cu mare pompă în cimitirul românesc de lângă drumul mic al comunei Ghiroda"[58]. Deasupra noului mormânt a fost ridicată o cruce de marmură pe care s-a scris următoarea inscripție:

---

[56] A. Cosma, *Din trecutul românilor timișoreni: apostolatul protopopului Vasile Georgevici (1764-1826)*, p. 13.

[57] Nicolae Tincu-Velea, *Istoriora bisericească politico-națiunale a Românilor preste totŭ, maĭ alesŭ a celor ortodocșį-orientalĭ din Austria șį cu distincțiunea Bănățeanilorŭ, fată cu pretensiunile ierarhice șį politice ale colonilor serbescĭ din Austria*, Tipografia arhidiecesană, Sibiu, 1865, pp. 24–26.

[58] Aurel Cosma, *Din trecutul românilor timișoreni…*, pp. 24-26.

„Vasile Georgevici I-ul protopop ort. român al Timișorii, vajnicul luptător pentru drepturile neamului și bisericii sale, întemeietorul parohiei gr. or. române din Timișoara-Fabric. Născut la 30.XII.1764, răposat la 20.X.1826, exhumat din biserica veche cu hramul Sfântului Ilie în 24.X.1913 și așezat aici pentru eternitate la 26.X.1913. Această sfântă cruce a ridicat-o Societatea română umanitară de masă a credincioșilor români ort. din Timișoara-Fabric I-ului lor protopop drept pioasă recunoștință”[59].

Din primele decenii ale secolului XIX și mai ales din timpul războaielor revoluționare (1792-1802) și napoleoniene (1800-1815), sunt cunoscuți mai mulți preoți militari ortodocși români care au slujit în regimentele imperiale de infanterie ardelene, nr. 31 și nr. 51, și în cele bănățene ajunse pe fronturile de luptă deschise de francezii lui Napoleon împotriva coaliției europene. Angajarea acestor clerici militari a fost hotărâtă prin dispoziția Consiliului Aulic de Război din 9 mai 1812 nr. B 1441, care a prevăzut încadrarea unui „capelan militar greco-neunit” la „fiecare regiment valah”[60]. Șematismele militare ale Imperiului, publicate într-o formă mult mai detaliată începând cu anul 1815, precum și șematismele inedite ale clerului militar din Arhiva de Război de la Viena ne dezvăluie că încheierea războaielor napoleoniene nu a dus și la o sistare a prezenței capelanilor militari ortodocși alături de cei catolici în regimentele de infanterie ale monarhiei[61]. Angajarea preoților militari ortodocși și greco-catolici în regimentele constituite dintr-un număr însemnat de soldați ortodocși, români și sârbi, a devenit o constantă indiferent de locul în care au fost cantonate aceste unități militare, fie

---

[59] Aurel Cosma, „Protopopul Timișoarei Vasile Georgevici (1764-1826)”, în: *Mitropolia Banatului*, 9–12 (1976), p. 696.

[60] Gustav Amon von Treuenfest, *Geschichte des k. u. k. Infanterie-regimentes nr. 46 feldzeugmeister Géza Frh. Fejerváry de Komlós-Keresztes.*, Verlag des regiments, Wien, 1890, p. 252.

[61] ÖStA, KA, *Personalien. Schematismus der k. k. Militärgeistlichkeit*, Sp. 4/1. I. k. 53, k. 83.

că s-au aflat în regiunile de baștină ale recruților (Slavonia, Voivodina, Banat, Ungaria, Transilvania, Bucovina), fie că au fost deplasate în diferite alte părți din centrul, vestul și sud-vestul imperiului (Austria Interioară, Austria Superioară, nordul Italiei). Această constatare arată că prezența preoților de aceeași lege și limbă cu soldații a fost evaluată pozitiv atât de comandamentele respectivelor unități, cât și de autoritățile militare de la Viena, în ciuda unei rețineri inițiale, precum a fost cea din anul 1819, când Consiliul Aulic de Război a respins propunerea Comandamentului Militar al Austriei Interioare de la Graz de a angaja un capelan ortodox propriu în garnizoana din Graz[62]. Acest răspuns negativ nu trebuie însă considerat drept un refuz total al asistenței religioase ortodoxe pentru soldații ortodocși din Graz, ceea ce o arată în mod limpede rescriptul aceluiași Consiliu Aulic de Război, din 4 aprilie 1825, care îl mandata pe „feldcapelanul greco-neunit Ignatie Karabetz" de la Regimentul de Infanterie Nr. 31 Maximilian Joseph din Viena să se deplaseze la compania de cadeți din Graz pentru „ascultarea spovedaniei de Pași a credincioșilor acestui rit"[63]. În anul următor, la 28 aprilie 1826, Consiliul Aulic de Război a emis o decizie identică încredințându-i aceluiași capelan Karabetz misiunea de a se deplasa la cazarma cadeților din Graz pentru a le împărtăși Sfintele Taine ale Spovedaniei și Împărtășaniei cu ocazia sărbătorilor pascale, cheltuielile de călătorie și cazare urmând a fi suportate de Consiliul Aulic vienez[64].

Statutul asistenței religioase ortodoxe, evanghelice și greco-catolice în regimentele cu soldați de confesiunile respective a cunoscut o îmbunătățire prin rescriptul din 10 decembrie 1829, când capelanii militari greco-catolici, evanghelici și ortodocși au primit dreptul de a întocmi propriile matricole

[62] ÖStA, KA, MB, AFV, Akten, Karton 20. 141/1819.

[63] ÖStA, KA, MB, AFV, *Bücher 2: Protokoll der hohen Hofkriegsräthlichen Reskripte und Gegenberichte (1825-1838)*, 38-Litt N. Nro. 861/1825.

[64] ÖStA, KA, MB, AFV, *Bücher 2: Protokoll der hohen Hofkriegsräthlichen Reskripte und Gegenberichte (1825-1838)*, 48-Litt N. Nro. 944/1826.

de stare civilă. Acestea urmau să fie completate în colaborare cu capelanul catolic sau cu Feldsuperiorul zonei[65].

Deschiderea Consiliului Aulic de Război față de chestiunea îmbunătățirii asistenței religioase a soldaților ortodocși a fost sesizată de ierarhia ortodoxă din imperiu, mai mulți episcopi trimițând Vicariatului Apostolic al Armatei și Consiliului Aulic de Război cereri de angajare permanentă a unor capelani militari ortodocși în diferite regimente constituite din soldați români ortodocși din Bucovina și Transilvania. Asemenea doleanțe au expediat Vienei episcopii Isaia Baloșescu al Bucovinei, în 24 septembrie 1831, pentru angajarea a doi capelani militari la regimentele de infanterie Wattett și Strauch din Cernăuți[66], și Vasile Moga al Transilvaniei, în 9 ianuarie 1834, pentru încadrarea unui capelan ortodox în Sibiu[67]. Cu toate că pe moment amândurora li s-a răspuns negativ, motivându-se existența în regiune a clerului ortodox de mir care putea satisface nevoile sufletești ale soldaților ortodocși din Sibiu și Cernăuți, Consiliul Aulic de Război nu a manifestat o indiferență totală cu privire la aceste doleanțe, deciziile acestui for militar din anii următori fiind elocvente în acest sens.

Oficializarea de drept a instituției capelanatului ortodox s-a produs prin rescriptul Consiliului Aulic de Război, „N.Z.3878" din 30 noiembrie 1834, care a dispus ca în toate acele regimente constituite în majoritate de soldați ortodocși să fie încadrat alături de capelanul catolic și unul ortodox, acesta urmând să dispună și de o capelă mobilă de campanie. Urmarea directă a acestui rescript a fost angajarea permanentă a unul capelan ortodox la regimentele de infanterie nr. 31

[65] Ionela Zaharia, „Clerul militar român din Austro-Ungaria în Marele Război", p. 25.

[66] ÖStA, KA, MB, AFV, *Bücher 2: Protokoll der hohen Hofkriegsräthlichen Reskripte und Gegenberichte (1825-1838)*, 219/1715-Litt N. Nro. 3052/1831 și 221/1717- Litt. N. Nro. 3052.

[67] ÖStA, KA, MB, AFV, *Bücher 2: Protokoll der hohen Hofkriegsräthlichen Reskripte und Gegenberichte (1825-1838)*, 7/21-Litt N. Nro. 4648/1834.

și 51 din Transilvania, nr. 53 din Banat și nr. 61 din Slavonia[68]. Același rescript din 30 noiembrie 1834 a plasat în sarcina comandamentelor tuturor unităților militare responsabilitatea ca soldații să poată participa cel puțin o dată pe an la slujbele religioase ale cultului lor. În cazul în care regimentul din care făceau parte nu avea decât un capelan catolic, atunci soldații ortodocși, greco-catolici și protestanți puteau să apeleze la serviciile clerului mirean din regiunea respectivă, iar dacă în acel areal nu exista o parohie de confesiunea lor, atunci comandantul unității trebuia să solicite Feldsuperioratului sau Consiliului Aulic din Viena trimiterea unui preot din zonele învecinate sau a unui capelan de la alte regimente[69].

În ceea ce privește renumerația primită de acești preoți militari și de preoții de mir care răspundeau nevoilor sufletești ale soldaților ortodocși există câteva indicii în documentele vremii. De exemplu, în toamna anului 1825, parohul bisericii Sf. Gheorghe din Timișoara, Ioan Vasici – protopresbiter al districtului Timișoarei între 1826-1844[70] –, era recompensat de Consiliului Aulic de Război prin Comandamentul cetății Timișoara cu suma de 100 florini pentru serviciile liturgice săvârșite în cursul anului 1825 în garnizoana orașului Timișoara[71]. Dintr-o circulară trimisă de episcopul Vasile Moga (1810-1845)[72] parohiilor din sudul Transilvaniei, în 29 aprilie 1829, prin care preoțimea era înștiințată că „la regimentul

---

[68] E. Bielik, *Geschichte der K.u.K. Militär-Seelsorge und des apostolischen Feld-Vicariates*, p. 291.

[69] J.M. Leonhard, *Verfassung der Militär-Seelsorge in den K.K. österreichischen Staaten mit Rücksicht auf die Rechte und Pflichten des Civil-Clerus in militär-geistlichen Angelegenheiten*, pp. 293–295; R.-H. Gröger et alii, *Militärseelsorge in Österreich*, p. 65.

[70] A. Cosma, „Protopopul Timișoarei Vasile Georgevici (1764-1826)", p. 701.

[71] ÖStA, KA, MB, AFV, Bücher 2: *Protokoll der hohen Hofkriegsräthlichen Reskripte und Gegenberichte (1825-1838)*, 105, Litt N. Nro 2567.

[72] Mihai Octavian Groza et alii (eds.), *Un ierarh transilvănean și epoca sa: viața și activitatea episcopului Vasile Moga : (1774-1845)*, Argonaut/Andreiana, Cluj-Napoca/Sibiu, 2017.

nostru cel românesc care se află în țara nemțească cîtrî franțuji trebuie un capelan de oaste", ierarhul îi informa pe posibilii interesați că „simbria" anuală a acestui capelan urma să se ridice la „400 sute de zloți în argint"[73]. Suma putea însă varia și în funcție de locația cazărmii militare pe raza imperiului, ceea ce rezultă din cuantumul anual al salariului capelanului greco-catolic din Dalmația, al cărui venit fusese stabilit în anul 1826 la suma de 500 florini[74]. Prin urmare, ținând cont de situația financiară, adesea precară a clerului ortodox transilvănean, postul unui capelan militar era destul de tentant, salariul anual și recompensele bănești ocazionale fiind fără-ndoială importante în epocă.

Dispozițiile Consiliului Aulic de Război și actele birocratice ale Vicariatului Apostolic al Armatei din prima jumătate a secolului XIX dezvăluie o dublă subordonare a capelanilor militari ortodocși și protestanți. Spre deosebire de cei romano-catolici, care răspundeau numai în fața Vicariatului și erau scoși de sub autoritatea episcopilor diecezani, clericii ortodocși se supuneau unei duble jurisdicții: militare, sub comanda Consiliului Aulic de Război, iar după 1848 a Ministerului de Război, și bisericești, sub ascultarea canonică a episcopilor eparhioți care-i recomandaseră pentru a fi angajați pe postul de capelan militar. Totodată, în cazul clericilor ortodocși și greco-catolici, Consiliul Aulic de Război a impus printr-un rescript din anul 1835 ca preoții militari să fie selectați din rândurile călugărilor, a preoților celibi sau a celor văduvi, preferabil fără copii, pentru a nu încărca peste măsură bugetul financiar al întreținerii acestora și a nu îngreuia mutarea lor de la o unitate la alta, în funcție de necesitățile armatei. De asemenea, aceștia trebuiau să fie buni cunoscători ai limbii germane, vehiculul de comunicare din armata imperială k.u.k., să fi absolvit un curs teologic superi-

[73] *Protocol de porunci, parohia Țichindeal*, f. 164, în *Arhiva Bibliotecii Mitropoliei Ardealului*, Ms. 236-V/56.

[74] ÖStA, KA, MB, AFV, *Bücher 2: Protokoll der hohen Hofkriegsräthlichen Reskripte und Gegenberichte (1825-1838)*, 97/1105. Litt N. Nro. 1105/1826.

or, să aibă o ținută morală ireproșabilă și să dețină un atestat din partea episcopului hirotonitor și eparhiot. Toate aceste prevederi au fost valabile până în momentul reorganizării armatei k.u.k. și a serviciului religios între anii 1867-1869, în urma adoptării dualismului austro-ungar în anul 1867[75].

Alături de *Nicolae Stoica de Hațeg*, *Radu Tempea V* și *Vasile Georgevici*, pomeniți anterior, în armatele cezaro-crăiești ale Imperiului Austriac au activat, între anii 1804 și 1867, următorii capelani militari ortodocși români:

• *Gheorghe Haines* (1769-1812), preot militar la Regimentul 31 Infanterie „Benjowsky”, comandat de Feldmarchalleutnant Benjowsky von Benjow in intervalul 1794-1815, cu care a luptat în Bavaria și pe Rin între verile anilor 1799-1801[76], ulterior preot în Brașov-cetate la biserica Sfânta Treime, „administrator protopopesc” (1801-1805), apoi protopop al tractului II Brașov (1805-1808)[77] și director al „școlilor naționale neunite” din Ardeal (1808-1812)[78].

---

[75] E. Bielik, *Geschichte der K.u.K. Militär-Seelsorge und des apostolischen Feld-Vicariates*, p. 291; J.M. Leonhard, *Verfassung der Militär-Seelsorge in den K.K. österreichischen Staaten mit Rücksicht auf die Rechte und Pflichten des Civil-Clerus in militär-geistlichen Angelegenheiten*, pp. 293–205; R.-H. Gröger et alii, *Militärseelsorge in Österreich*, p. 65; I. Zaharia, „Clerul militar român din Austro-Ungaria în Marele Război”, pp. 25–32.

[76] Candid Mușlea, „Din vremuri trecute. Un protopop “neastâmpărat»”, în: *Revista Teologică*, 3–4 (1930), pp. 200–208.

[77] În 1807 la Viena a publicat „*Verschury de laude en limba romaneaske la statua a inperatuluy Ioseph II. Kare la anno 1807 en tsetate Vienna la Josephplatz sau aschezat*”, pe versoul foii de titlu semnându-se „Sau fakut prin Georgie Haines, proto-presviter la Districtul Coroni de religia gretsaske ne-unite, schi fostul Capelan de oaste la Benjovsky al 31. Infanterie Regement de linie de la Transilvania”. Vezi:Ioan Bianu, Nerva Hodoș, *Bibliografia românească veche (1717-1808)*, vol. II, Atelierele Socec & Co., Bucurest, 1910, p. 499..

[78] Candid Muşlea, „Protopopul Gheorghe Haines (1769-1812)”, în: *Țara Bârsei*, VI, 1 (1934), pp. 14–31, 99–112, 211–217; C. Muşlea, *Biserica Sf. Nicolae din Șcheii-Brașovului*, vol. II, pp. 165–168, 182–197, 203–204; Mircea Păcurariu, *230 de ani de învățământ teologic la Sibiu: 1786-2016*, Editura Andreiană, Sibiu, 2016, pp. 39–42.

• *Dimitrie Țichindeal* (1775-1818), cunoscut traducător, fabulist și militant pentru emanciparea românilor bănățeni și arădeni de sub ierarhia sârbească, învățător și preot în Becicherecu Mic (1802-1818), capelan militar în timpul campaniei austriece împotriva lui Napoleon Bonaparte din a doua jumătate a anului 1805, iar spre sfârșitul vieții „catihet" la „Preparandia" din Arad (1812-1815)[79].

• *Anghel Faurovici* (†1822), născut în Abrud, secretar adjunct al consistoriului din Sibiu (1809-1812)[80], capelan al Regimentului 31 Infanterie „Benjowsky" în timpul celei de a șasea coaliții antinapoleoniene (1812-1814), apoi paroh în Mohu, protopop al tractului II Sibiu (1815-1822) și asesor consistorial al Eparhiei Ardealului (1815-1820)[81].

• *Nicolae Panovici*, preot în Brașov la biserica grecească Sf. Treime din cetate (1808-1820), protopop al tractului II Brașov (1809-1823), apoi paroh și protopop în Alba Iulia (1823-1837)[82], capelan militar ortodox al Regimentului de Infanterie 51 în două rânduri. Prima oară, în ultimii ani ai războaielor napoleoniene (1814-1815), când a fost cantonat o vreme la Pavia în Superioratul militar italian al Lombardiei și Veneției[83], și a doua oară, în urma pensionării lui Teodor Ianoi, când a fost recomandat de către episcopul Vasile Moga,

[79] M. Păcurariu, *Dicționarul teologilor români*, pp. 674–675; P. Vesa, *Clerici cărturari arădeni de altădată*, pp. 56–64.

[80] *Calendarium Novum addito Schematismo Dicasteriorum & Officialium in M. Principat. Transylvaniae*, Typis Martin Hochmeister, Claudiopoli, 1809, p. 193.

[81] Emilian Cioran, „Biserica cu hramul "Sf. Treime» din Rășinari", în: *Revista Teologică*, 3–4 (1942), pp. 169–170.; *Protocol de porunci, parohia Budila II*, f. 83, în *Arhiva Bibliotecii Mitropoliei Ardealului*, Ms. 178-VI/16.

[82] C. Muşlea, *Biserica Sf. Nicolae din Șcheii-Brașovului*, vol. II, pp. 234, 249. *Novum et vetus Calendarium ad annum vulgarem 1837 in usum M. Principatus Transsilvaniae et partium Adnexarum*, Typis Lycei Regii, Claudiopoli, s.a., p. 522.

[83] *Militär-Almanach Nr. XXIV & Schematismus der Oesterreichisch-Kaiserlichen Armee für das Jahr 1814*, C. Graeffer und Comp., Wien, s.a., p. 174; *Militärschematismus des österreichischen Kaiserthumes*, K.K. Hof- und Staats-Druckerey, Wien, 1815, p. 239.

în aprilie 1830[84]. De această dată a slujit în Italia, la Brescia, sub comanda Feldmareșalleutnantului Johann Freyherr von Mecsery (1822-1832) între anii 1830-1831, când a fost pensionat[85].

• *Simion Popovici Datcu* († 28 martie 1837), diacon și preot în Brașov, capelan în Regimentul de Infanterie Nr. 51 „Splényi"[86] între anii 1812-1816, apoi paroh și protopop la biserica Sf. Nicolae din Șcheii Brașovului (1826-1837)[87].

Cei trei preoți militari ortodocși Radu Tempea, Simion Datcu și Nicolae Panovici au fost distinși pe perioada slujirii lor în cadrul armatei imperiale cu „insignii onorifice militare", aceștia purtând cu vădită mândrie și după eliberarea din serviciul militar activ „uniforma împărătească", „porte-épéele[88]" și „ciucuri de fir la pălărie". Făloșenia preoților români din Șchei nu a fost pe placul magistratului brașovean, care, în 8 mai 1817, le-a transmis dispoziția autorităților centrale că nu au dreptul să poarte aceste distincții militare, deoarece nu mai fac parte din cadrele active ale armatei și nici nu beneficiază de pensie militară[89]. Din aceste dispoziții reiese în mod evident că preoții militari „neuniți" lăsați la vatră nu se bucurau de aceleași drepturi ca și confrații lor capelani catolici, slujirea lor în armata imperială fiind în continuare considerată de fapt un pogorământ, din motive pragmatice, nu o normalitate consfințită de drept. În ciuda interdicțiilor de a purta în public însemnele militare, preotul Simion Dat-

[84] ÖStA, KA, MB, AFV, Bücher 2: *Protokoll der hohen Hofkriegsräthlichen Reskripte und Gegenberichte (1825-1838)*, 68/564, Litt N. Nro 1278/1830.

[85] ÖStA, KA, *Personalien. Schematismus der k. k. Militärgeistlichkeit*, Sp. 4/1. I. k. 53; *Militärschematismus des österreichischen Kaiserthumes*, k.k. Hof- und Staats-Druckerey, Wien, 1831, pp. 194-196.

[86] După numele comandantului, feldmareșal Gabriel Spléný von Miháldy, aflat la cârma acestuia între 1788-1818.

[87] C. Muşlea, *Biserica Sf. Nicolae din Șcheii-Brașovului*, vol. II, pp. 181, 197, 296.

[88] Bucată de piele sau pânză care este atașată la centură sau ham pentru a transporta sabia.

[89] C. Muşlea, *Biserica Sf. Nicolae din Șcheii-Brașovului*, vol. II, p. 234.

cu a continuat să utilizeze o pecete ovală specială, „cu un vultur cu crucea în cioc, cu monogram, iar jur-împrejur cu inscripția: "Gedenke der Zeit in Militair"" (Amintiți-vă de timpul din armată), pe care a folosit-o în anii când a slujit ca protopop al Brașovului[90].

• *Theodor Janoi*, protopop la Miercurea Sibiului (1803-1815)[91], apoi capelan militar al Regimentului Nr. 51 Infanterie transilvano-ungar „von Mecsery" între anii 1816-1828, cantonat împreună cu ștabul în districtul Comandamentului militar Lombardo-venețian cu reședință la Milano, apoi la Veneția și la Pavia[92]. Într-un raport din 3 decembrie 1828 al Comandamentului general Lombardo-venețian către Consiliul Aulic de Război, capelanul Theodor Janoi a fost declarat „inapt pentru a sluji pe mai departe" propunându-se pensionarea și înlocuirea sa cu un alt preot din Transilvania. Trei zile mai târziu, Consiliul a prezentat Vicariatului cazul Janoi. Astfel în 12 decembrie 1828, Vicariatul a finalizat și înaintat Consiliului Aulic de Război spre aprobare „referatul de pensionare a capelanului Theodor Janoi de la Regimentul de Infanterie Nr. 51 von Mecsery"[93]. În 31 decembrie 1828, Consiliul Aulic a comunicat decizia pensionării capelanului Janoi Cancelariei Aulice a Transilvaniei, care era mandatată să preia repatrierea preotului și să-i asigure pe tot acest parcurs toate cele necesare traiului zilnic. Totodată, Consiliul informa Vicariatul cu privire la sarcina trasată Comandamentului General Lombardo-venețian de a oferi mai multe informații despre „Crucea de merit aurie" primită de capelanul Theodor Janoi de la răposatul general comandant

[90] C. Muşlea, *Biserica Sf. Nicolae din Șcheii-Brașovului*, vol. II, p. 235.

[91] Ioan Brădilă, Eugen Străuţiu, *Biserica Ortodoxa Romana „Sfantul Proroc Ilie" Miercurea Sibiului*, Etape, Sibiu, 2002, p. 3.

[92] *Militärschematismus des österreichischen Kaiserthumes*, K.K. Hof- und Staats-Druckerey, Wien, 1817, p. 256; *Militärschematismus des österreichischen Kaiserthumes*, K.K. Hof- und Staats-Druckerey, Wien, 1829, p. 196.

[93] ÖStA, KA, MB, AFV, Bücher 2: *Protokoll der hohen Hofkriegsräthlichen Reskripte und Gegenberichte (1825-1838)*, 289/1891 și 290/1892, Litt N. Nro 4084/1828.

von Melas, distincție pe care capelanul dorea să o poarte, cerând Consiliului Aulic aprobarea în acest sens[94]. Cazul Janoi este pilduitor pentru felul în care funcționa birocrația militară austriacă în prima jumătate a secolului al XIX-lea, arătând dubla subordonare a capelanilor atât față de Vicariatul Apostolic, cât și față de Consiliul Aulic de Război, forul decizional cel mai înalt.

• *Ignatie Carabeț* de Nagy-Bun/Boiu Mare[95] (1776-1838), născut în comitatul Turda, paroh și protopop la Turda (1809-1822)[96], capelan militar în cadrul Regimentului 31 Transilvan de Infanterie (1813-1826), cantonat cu stabul la Mainz (1815-1816) sub comanda Feldmarschalleutnantului Johann Benjov von Benjovsky[97], apoi la Haguenau în Alsacia/Franța (1817-

[94] ÖStA, KA, MB, AFV, Bücher 2: *Protokoll der hohen Hofkriegsräthlichen Reskripte und Gegenberichte (1825-1838)*, 5/55, Litt. N. Nro. 4399/1829.

[95] Familia Karabetz a fost înnobilată de principele ardelean Mihai Apaffi în 1662. Ignatie a fost căsătorit cu fiica preotului Fulea din Sebeș, și a avut doi copii, o fată și un băiat, Ioan, care a ajuns președinte de tribunal la Sibiu și apoi la Budapesta. Vezi; Ioan Pușcariu, *Date istorice privitorie la familiele nobile române*, vol. II, Tipariul tipografiei arhidiecezane, Sibiu, 1895, pp. 53, 174; Florea Mureșanu, *Biserica din deal și vechea biserică ortodoxă română din Cluj și slujitorii ei*, Tipografia Națională, Koloszvár-Cluj, Cluj-Napoca, 1942, p. 50. Fratele lui Ignatie, Ioan Karabetz a ajuns asesor la judecătoria cercuală din Suceava, fiul acestuia, Leo Ritter von Karabetz (Suceava, 23 decembrie 1845 – 19 august 1886, Viena), s-a convertit la catolicism și a activat în diplomația monarhiei. Cf. Engelbert Deusch, *Die effektiven Konsuln Österreich(-Ungarns) von 1825-1918: ihre Ausbildung, Arbeitsverhältnisse und Biografien*, Böhlau Verlag, Köln, 2017, p. 375.. Din aceeași familie a făcut parte Johann Karabetz Ritter von Romansthal (Turda, 24 iunie 1807 – Baden, lângă Viena, 14 august 1885).

[96] În Șematismele Marelui Principat al Transilvaniei pe anii 1809-1822 Ignatie Karabetz figurează ca „Arhidiaconus" sau „Protopopa" Tordensis în organigrama Episcopiei Ortodoxe a Ardealului, ceea ce înseamnă că în primii ani după ce a fost încadrat preot militar a păstrat și oficiul de protopop al Turzii. Vezi: *Calendarium Novum addito Schematismo…*, p. 193; *Schematismus dicasteriorum et officialium Magni Principatus Transilvaniae pro anno 1822*, Typis Lycei Regis, Claudiopoli, s.a., p. 239.

[97] *Militärschematismus des österreichischen Kaiserthumes*, K.K. Hof- und Staats-Druckerey, Wien, 1816, p. 202.

1818) sub comanda regelui Maximilian Joseph al Bavariei[98] și la Viena (1819-1826) sub cea a Feldmarschalleutnantului Franz Spleny Freyherr von Mihaldy[99]. În anul 1818 capelanul Ignatie Carabăț a tradus din germană broșura „Kriegs-Artikel für die Kaiserliche Armee", publicându-o la Hagenau, în tipografia lui L. Koessler, sub titlul „Artikuluschi Osteschesti pentru Keszro-Krejaska Armadie". Pe foaia de titlu se precizează că a fost „tradusă, cu grațioasa aprobare a domnului colonel și comandant de regiment Johann von Vecsey, în limba valahă cu litere latine de Ignatz Karabetz, protopop al Turzii în Transilvania și capelan greco-neunit al lăudatului Regiment cezaro-crăiesc de Infanterie Nr. 31 Regele Maximilian Joseph"[100]. În anul 1819, capelanul Carabeț a fost recompensat pentru realizarea acestei lucrări, cât și pentru activitatea sa pastorală rodnică fiind decorat cu „Medalia civilă de onoare aurie" (Goldene Civil-Ehren-Medaille)[101]. De altfel, în raportul pentru pensionare, emis de Vicariatul Armatei în 6 septembrie 1826, se preciza că „numitul capelan militar, care a slujit pilduitor la regiment vreme de 13 ani, este recomandat guberniului țării sale pentru o slujbă civilă, dar până la dobândirea acesteia i se aprobă cu milă pe lângă renta lunară și o solda capelanilor militari pe o durată de cel puțin un an de zile"[102]. Consiliul Aulic de Război l-a pensionat pe capelanul Ignatie Carabeț în 2 decembrie 1826, comunicând apoi, patru zile mai târziu, Comandamentului General al Transilvaniei că „Maiestatea

[98] *Militärschematismus des österreichischen Kaiserthumes*, p. 202; *Militärschematismus des österreichischen Kaiserthumes*, K.K. Hof- und Staats-Druckerey, Wien, 1818, p. 202.

[99] *Militärschematismus des österreichischen Kaiserthumes*, K.K. Hof- und Staats-Druckerey, Wien, 1819; *Militärschematismus des österreichischen Kaiserthumes*, K.K. Hof- und Staats-Druckerey, Wien, 1827, pp. 156–158.

[100] Ioan Bianu et alii, *Bibliografia românească veche. 1508-1830.*, vol. III, Atelierele Socec & Co., București, 1912, p. 214.

[101] *Militärschematismus des österreichischen Kaiserthumes*, K.K. Hof- und Staats-Druckerey, Wien, 1820, p. 157.

[102] ÖStA, KA, MB, AFV, Bücher 2: *Protokoll der hohen Hofkriegsräthlichen Reskripte und Gegenberichte (1825-1838)*, 115/2375, Litt. N. Nro. 2375/1826.

Sa i-a aprobat” acestuia pensia anuală îndătinată capelanilor militari în cuantumul a 150 florini[103]. După pensionare, Ignatie Carabeț nu s-a mai întors la Turda, ci s-a stabilit la Brașov, unde, la 4 mai 1827, episcopul Vasile Moga îl numise protopresbiter al protopopiatului Brașov I în locul răposatului protopop Radu Verzea și preot la biserica Sfânta Treime de pe Tocile alături de preotul Voina Pitiș. Aici a slujit între 4 mai 1827 și 14 septembrie 1830, când a fost ales paroh la biserica Sfântul Nicolae din Șchei. În recomandarea pe care i-o făcea magistratului brașovean, în 12 mai 1827, episcopul Vasile Moga sublinia că fostul „feldkaplan” al regimentului Spleny și protopop al Turzii, Ignatie Carabetz, a adus vreme de „14 ani” servicii „credincioase” câștigându-și merite frumoase pentru care „forurile supreme militare din Transilvania” i l-au recomandat „cu multă căldură”[104]. După o activitate rodnică de zece ani a murit în 27 iulie 1838 fiind prohodit cu „mare pompă” de toți preoții brașoveni cu o asistență numeroasă la care au luat parte clericii tuturor confesiunilor din oraș și mai mulți ofițeri[105]. A fost înhumat în cripta a doua, a Racovițeștilor, din cimitirul bisericii Sfântul Nicolae. Copiii i-au fixat o piatră funerară pe peretele dinspre răsărit a criptei, pe care au gravat următorul text în limba germană: „Aici zac rămășițele pământești ale adormitului în Domnul Ignatz de Karabetz, prim-protopop brașovean greco neunit și paroh. El își încheie glorioasa sa viață la 7 august 1838 (stil nou, n.n.) în vârstă de 62 ani, ducând cu sine în acest întunecos mormânt stima tuturor celor cinstiți care l-au cunoscut”[106].

---

[103] ÖStA, KA, MB, AFV, Bücher 2: *Protokoll der hohen Hofkriegsräthlichen Reskripte und Gegenberichte (1825-1838)*, 141/3299, Litt. N. Nro. 3299/1826.

[104] C. Mușlea, *Biserica Sf. Nicolae din Șcheii-Brașovului*, vol. II, pp. 264–265; V. Oltean, *Configurația istorică și bisericească a Brașovului*, pp. 388–389.

[105] *Gazeta de Transilvania*, Nr. 5, Brașov, 30 iulie 1838, pp. 17-18; *Siebenbürger Wochenblatt*, II, Nr. 32, Kronstadt, 10 August 1838, p. 207.

[106] Candid Mușlea, *Biserica Sf. Nicolae din Șcheii-Brașovului*, vol. III, ediție de Ioan Chirilă, Vasile Oltean, Renașterea, Cluj-Napoca, 2011, pp. 41–42.

În anul 1831, la recomandarea episcopului Vasile Moga, au fost încadrați ca preoți militari ardelenii *Samuel Korkes* la Regimentul 31 Infanterie și *Vasile Pop* la Regimentul 51 Infanterie. Cel dintâi a funcționat până în anul 1850, iar celălalt până în anul 1846[107]. Preotul Samuel Korkes a fost angajat în armată cu toată că era căsătorit și avea „mai mulți copii", cum preciza într-o solicitare înaintată Consiliului Aulic de Război, în martie 1846, în scopul primirii „unui sprijin financiar permanent". La 1 aprilie 1846, Vicariatul comunica Consiliului că i-a aprobat lui Samuel Korkes o mărire de salariu, suportată „din fondul militar, nu din cel misionar", care va fi acordată „pe toată durata slujirii sale active în armată". Totodată, era propusă emiterea unei decizii aulice care să stipuleze limpede că „pe viitor vor putea fi propuși drept candidați pentru ocuparea unui post de capelan militar greco-neunit numai clerici necăsătoriți, sau cel puțin văduvi fără copii". Consiliul Aulic de Război a ratificat decizia Vicariatului Apostolic precizând că „recunoaște propunerea privitoare la prezentarea candidaților fără copii ca foarte potrivită și de dorit pentru asistența religioasă în armată"[108]. Dintr-o hotărâre emisă, în 10 martie 1847, reiese că Samuel Korkes avea opt copii și ceruse eliberarea din serviciul militar pentru a putea ocupa postul vacantat de protopop în Făgăraș, pe care guberniul Transilvaniei i-l repartizase în urma rescriptului din 9 aprilie 1846[109]. Vicariatul nu l-a putut însă trece în rezervă deoarece Episcopia Transilvaniei, de care Korkes era dependent din punct de vedere canonic, era în acel moment vacantă, iar prezența sa în regiment indispensabilă, prin urmare pensionarea

[107] *Militärschematismus des österreichischen Kaiserthumes*, K.K. Hof- und Staats-Druckerey, Wien, 1847, p. 170; *Militärschematismus des österreichischen Kaiserthumes*, K.K. Hof- und Staats-Druckerey, Wien, 1850, pp. 253, 255.

[108] ÖStA, KA, MB, AFV, Bücher 3: *Protokolle 1839-1850*, 55/355, Litt. K. Nr. 1214/1846.

[109] ÖStA, KA, MB, AFV, Bücher 3: *Protokolle 1839-1850*, 42/282, Litt. K. Nr. 1416/1847.

îi era amânată[110]. Samuel Korkes a rămas în continuare în stare activă și pentru că, în 27 ianuarie 1848, vicariatul a fost nevoit să-l pensioneze pe capelanul Vasile Pop de la Regimentului 51 Infanterie, care orbise aproape în totalitate, serviciile religioase ale capelanilor ortodocși fiind indispensabile[111]. De altfel, în 18 septembrie 1848, Vicariatul Apostolic a fost nevoit să accepte încadrarea a trei noi capelani ortodocși căsătoriți în Superioratul militar al Croației-Slavoniei și în cel al Italiei din motiv că nu se găsiseră clerici celibi, iar contextul politic și militar impunea suplimentarea numărului preoților militari ortodocși[112]. Samuel Korkes a decedat la începutul lunii iunie 1850, familia sa cerând și primind un ajutor financiar pentru a se putea întoarce acasă în Transilvania[113].

O figură aparte a clerului militar ortodox din Monarhia Habsburgică a fost capelanul *George de Boitor* (1804-1885). Născut în Arad, a audiat cursurile de teologie ale Institutului ortodox arădean, absolvind în anul 1829[114]. În același an a fost hirotonit preot de episcopul Nestor Ioanovici (1767-1830). Rămas văduv, a fost recomandat de consistoriul ortodox din Timișoara, la cererea Comandamentului General al Banatului, pentru a fi încadrat pe postul de capelan ortodox la Regimentul 61 Infanterie. În 31 ianuarie 1832, Vicariatul Apostolic și Consiliul Aulic de la Viena au semnat decizia de angajare pe perioadă nedeterminată a preotului George Boitor[115]. În

[110] ÖStA, KA, MB, AFV, Bücher 3: *Protokolle 1839-1850*, 195/1125, Litt. L. Nr. 3116/1847 și 146/790, Litt. L. Nr. 1841/1848.

[111] ÖStA, KA, MB, AFV, Bücher 3: *Protokolle 1839-1850*, 18/88, Litt. L. Nr. 95/1848.

[112] ÖStA, KA, MB, AFV, Bücher 3: *Protokolle 1839-1850*, 157/867, Litt. L, Nr. 2052/1848.

[113] ÖStA, KA, MB, AFV, Bücher 3: *Protokolle 1839-1850*, 243/793, Litt. L, Nr. 3010/1850.

[114] Pavel Vesa, *Învățământul teologic de la Arad (1822-1948)*, Editura Episcopiei Devei și Hunedoarei, Deva, 2013, p. 424.

[115] ÖStA, KA, MB, AFV, Bücher 2: *Protokoll der hohen Hofkriegsräthlichen Reskripte und Gegenberichte (1825-1838)*, 47/329, Litt. N. Nro. 233/1832. În documentele Vicariatului apare ca „Georg von Bojtor”.

timpul revoluției pașoptiste a luptat pe frontul din nordul Italiei. În 1849, după înfrângerea revoluției și pacificarea imperiului, a fost distins „pentru slujirea sa meritorie" cu „Crucea de aur Piis Meritis"[116]. Părintele George von Boitor a avut cea mai lungă carieră de capelan militar ortodox din armata imperială austriacă și austro-ungară, fiind promovat la rangul de capelan clasa I și decorat cu medalia de război și cu cea a papei Pius al IX-lea. În anul 1881, după o activitate de 49 de ani, a fost trecut în rezervă fiind lăsat la vatră în Graz[117]. Doi ani mai târziu a primit din partea episcopului Ioan Mețianu al Aradului titlul de protopresbiter și asesor consistorial onorific[118]. A trecut la cele veșnice la începutul lunii iulie 1885 în orașul Graz. În 7/19 iulie 1885 a fost prohodit de protopopul capelan militar Sava Popovici Săvoiu și înmormântat cu onoruri militare, în cadrul unei ceremonii „impozante" la care au luat parte mai mulți studenți români și sârbi, în cimitirul bisericii Sfântul Leonhard[119].

Ultimul sacerdot român capelan militar încadrat în armata imperială înainte de revoluția pașoptistă a fost preotul parohiei românești din Pesta, Ioan Roșu, totodată asesor al consistoriului episcopal al Budei. La recomandarea episcopului ortodox de Buda, Platon Athanaczkovics, Ioan Roșu a fost angajat, începând cu data de 19 martie 1846, „feldkaplan" al Regimentului 61 Infanterie cantonat la Pesta sub comanda generalului de divizie August Ritter von Turszky[120]. A îndeplinit această slujire de capelan militar între anii 1846-1849,

---

[116] „Ecclesiastic Merit Cross, Part II, 1859-1917", <https://www.omsa.org/ecclesiastic-merit-cross-part-ii-1859-1917/>, 15 decembrie 2019.

[117] ÖStA, KA, MB, AFV, Bücher 47: *Index für die Jahre 1877-1881*, 2488/1881, 2602/1881, 2834/1881.

[118] ÖStA, KA, MB, AFV, Bücher 48: *Index für die Jahre 1882-1893*, 3682/1883.

[119] „Necrologu", în *Biserica și Școala*, IX, nr. 27, Arad, 7/19 iulie 1885, p. 212.

[120] ÖStA, KA, MB, AFV, Bücher 3: *Protokolle 1839-1850*, 51/301, Litt. K. Nr. 1082/1846; *Militärschematismus des österreichischen Kaiserthumes*, pp. 235–236..

apoi a rămas doar la altarul bisericii „greco-valahe Adormirea Maicii Domnului" din capitala Ungariei, unde a servit până în anul 1859, când s-a îmbolnăvit și a fost nevoit să se retragă[121].

Concluzii

Instituția capelanatului militar a fost deschisă de Curtea de la Viena și pentru clerul ortodox în a doua parte a secolului al XVIII-lea la cererea expresă a autorităților superioare bisericești ortodoxe. Într-o primă etapă au fost angajați preoți militari ortodocși, alături de cei romano-catolici, doar în vreme de război în cadrul regimentelor de graniță. A doua etapă a fost marcată de politica de toleranță religioasă a împăratului Iosif al II-lea care a dispus încadrarea unor preoți militari ortodocși și la regimentele de linie în timpul războiului austro-turc dintre anii 1788-1791. După războaiele napoleoniene, Consiliul Aulic de Război și-a reconsiderat poziția față de statutul capelanilor ortodocși, aceștia fiind încadrați pe o perioadă nedeterminată în toate regimentele militare constituite în majoritate din soldați aparținând confesiunii creștin ortodoxe. Între sfârșitul secolului XVIII și mijlocul celui XIX în armata cezaro-crăiască a Imperiului austriac au slujit 14 capelani militari ortodocși români, 5 originari din zona Aradului, Banatului și Ungariei și 9 din Transilvania intracarpatică.

[121] Teodor Misaroş, *Din istoria comunităţilor bisericeşti ortodoxe române din R. Ungară*, II, Giula, 2002, p. 90.

Prevederile Concordatului francez din 1801

Ciprian Câmpean

Abstract: Signed the 15th of July 1801 and published together with the Articles Organiques the 8th of April 1802, the French Concordat of 1801 was a contract between temporal and spiritual power, while being at the same time a State law and a Church law. Negotiated since 1800, French Concordat gave Christianity a dominant place in society and put an end to the chaos that reigned in the Church of France. It was not an agreement between equal partners of dialogue, but was a contract concluded in the conditions of an unequal balance of forces. The French state has acquired both by the statements of the Concordat, and by those of the Articles organiques some real advantages, both on political and social level, while the Catholic Church had to content itself with the recognition of already gained rights (public activity for exemple), or its own intrinsic dogmatic constitution (right to confer papal canonical setting to the bishops). Thus, the Church has not negotiated in this Concordat certain rights or privileges, but has negotiated ultimately its own survival, both politically and socially.
Keywords: Concordat, France, Napoleon Bonaparte, Pope Pius the 7th, Vatican.

Începută în PRIMA PARTE A secolului al XII-lea, istoria concordatelor s-a dovedit a fi mai mult decât o simplă pagină a Evului Mediu, continuându-și parcursul până în timpurile cele mai recente şi părând încă a fi menită unui viitor fast. Ultimele decenii au fost mai bogate în astfel de acorduri între Vatican şi puterile laice ale lumii decât orica-

re altă perioadă din trecut. Studiul acestor documente ne poate duce la înţelegerea politicii Sfântului Scaun cu privire la protejarea propriilor credincioși şi a propriilor interese, precum şi la înţelegerea mijloacelor diplomatice puse în joc pentru atingerea acestor obiective. Prezența pe scena lumii de azi a Vaticanului nu poate fi bine înţeleasă fără acest aspect al raporturilor cu puterile laice, reglementate prin ceea ce numim concordate.

Cazul Concordatului din 1801 ni s-a părut cu deosebire interesant. Dorit atât de Napoleon Bonaparte (1769-1821), cât şi de papa Pius al VII – lea (1800-1823), negociat încă din anul 1800, Concordatul francez, semnat la 15 iulie 1801, a fost un contract sinalagmatic care acorda creștinismului un loc dominant în societate şi punea capăt dezordinii ce domnea în Biserica Franței de la Revoluție încoace. Încheiat între puterea temporală şi cea spirituală, Concordatul francez a fost publicat împreună cu Articolele organice abia în 8 aprilie 1801, formând, împreună cu acestea, așa numitul Regim concordatar francez care a reglementat relațiile dintre Statul francez şi diferitele culte până în anul 1905, când s-a votat Regimul separației[1].

Interesul nostru se va îndrepta, în cele ce urmează, înspre primul dintre aceste două documente ale Regimului concordatar, încercând să facem o analiză cât mai detaliată a textului Concordatului de la 1801, negociat de reprezentanții celor două puteri. El cuprinde un preambul şi 17 articole.

Preambulul Concordatului de la 1801, conform uzanțelor diplomației, determină principiile sau mai degrabă generalitățile de la care au plecat părțile contractante:

---

[1] Excepție de la abolirea unilaterală a Regimului concordatar francez o fac departamentele din nord, Rinul de Sus, Rinul de Jos şi Moselle, unde Concordatul de la 1801 se aplică şi în prezent. A se vedea Jean Julg, L'Église et les États: histoire des concordats, Nouvelle Cité, Paris, 1990, pp. 161–168.

„Guvernul Republicii recunoaște că religia catolică, apostolică şi romană este religia marii majorităţi a poporului francez. Sanctitatea Sa recunoaște la rândul său că această religie a obținut în trecut şi așteaptă şi în acest moment cel mai mare bine şi cea mai mare strălucire de la stabilirea cultului catolic în Franța şi de la declarația specială, pe care consulii Republicii o fac în această privință”[2].

După cum observăm, textul preambulului începe prin a constata faptul că religia catolică este religia majorității cetățenilor francezi. În timpul negocierilor, Sfântul Scaun a cerut ca religia catolică să fie recunoscută ca religie dominantă şi ca religie de stat. Această pretenție nu era nouă. Vechea Franță a profesat întotdeauna oficial catolicismul. Revoluția însă, cu violențele ei, înlăturase această veche tradiție. Cu toate acestea, brutalitățile ilegale nu au distrus drepturile dobândite, şi Biserica putea să revendice în mod legitim o poziție care îi era datorată, în a cărei posesie se afla de la originile Franței şi de care fusese pe nedrept lipsită[3].

Au existat în decursul tratativelor pentru formularea textului final al preambulului numeroase contradicții legate de această dorință a papalității ca religia catolică să revină la

[2] Textul concordatului de la 1801 în limba latină şi franceză îl găsim la: Angelo Mercati, Raccolta di concordati su materie ecclesiastiche tra la santa sede e le autorità civili, Tipogr. poliglotta vaticana, Roma, 1919, pp. 561–565; José Tomás Martín de Agar y Valverde, Raccolta di concordati, 1950-1999, coll. Collectio Vaticana 3, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano, 2000, pp. 205–209; Ernst Münch, Konkordate, vol. II, Leipzig, 1930, pp. 3–7. Textul în limba franceză al Concordatului de la 1801 îl găsim la: Alfred Boulay de la Meurthe, Documents sur la négociation du concordat et sur les autres rapports de la France avec le Saint-Siège en 1800 et 1801, vol. III, Ernest Leroux, Paris, 1893, pp. 213–216; J. Julg, L'Église et les États, pp. 293–295; Janine Dufaux et alii, Liberté religieuse et régimes des cultes en droit français: textes, pratique administrative, jurisprudence, Cerf, Paris, 2005, pp. 408–409. Traducerea textului în limba română o găsim la Grigore Popescu, Raportul dintre Stat şi Biserică în Franța, Tipografiile Române Unite, București, 1923, pp. 95–97.

[3] Emile Sevestre, L'histoire, le texte et la destinée du Concordat de 1801., Angers, 1903, pp. 78–80.

calitatea de religie de stat sau, cel puțin, la calitatea de religie dominantă[4]. La început, în primul proiect al Concordatului, Napoleon Bonaparte păru a fi de acord cu această cerință[5], însă curând, probabil influențat de cei apropiați, a respins totul cu încăpăţânare. De fapt, primul care s-a împotrivit acestei cerințe a Bisericii romane a fost Talleyrand care, sfătuit de Cacault, a susținut că religia catolică nu putea să fie declarată religie de stat. Ba, mai mult, chiar şi expresia religie dominantă nu era agreată de acesta. Se va constata - stipula Talleyrand - că religia catolică va fi în Franța religia „majorității”[6].

Ulterior discuțiilor pe care Napoleon le-a avut probabil cu Talleyrand pe această temă, Primul Consul poruncește abatelui Bernier să facă cunoscut reprezentantului papei, cardinalul Spina, noul său punct de vedere referitor la doleanțele papalității:

> „Voiţi ca religia catolică să fie religia Statului...Nu sunt competent să-i acord acest titlu, el depăşeşte puterile mele. Dar pot să recunosc un fapt mai clar ca lumina zilei, faptul că religia catolică este religia marii majorităţi... Voiţi ca religia să fie dominantă; din cauza multor neînţelegeri, ea nu poate să ia acest titlu, fără să alarmeze, să înspăimânte, să irite pe vrăşmaşii ei şi ai noştri. Să procedăm în chip mai prudent; să facem ca la început să pară mai puţin triumfătoare pentru ca prin succesele pe care le va avea, să apară mai târziu cu mai multă strălucire. Să ne mărginim astăzi a recunoaşte că majoritatea o vrea...”[7].

Papalitatea a fost nevoită să se mulțumească cu simpla constatare că religia catolică era religia majorității francezilor. În ciuda acestui fapt, acest punct era util, el cuprinzând mărturi-

[4] Jean Leflon, „Concordat de 1801”, în: Encyclopaedia universalis, Jacques Bersani (ed.), Encyclopaedia universalis, Paris, 1988, p. 274.

[5] C. Constantin, „Concordat de 1801”, în: Dictionnaire de theologie catholique, vol. III, Librairie Letouzey et Ané, Paris, 1923, p. 748.

[6] Louis Madelin, Histoire du Consulat et de l’Empire, Hachette, Paris, 1932, p. 119.

[7] G. Popescu, Raportul dintre Stat şi Biserică în Franţa, p. 36.

sirea obligației în care se găsea Guvernul de a proteja practica exterioară a religiei profesate de către majoritatea francezilor. El nu se putea mărgini la simpla toleranță, ci trebuia să ia în considerare interesele religioase ale cetățenilor ca meritând protecția sa, cel puțin tot atâta cât şi interesele materiale[8].

După stipularea potrivit căreia religia catolică „este religia marii majorități a poporului francez", preambulul adaugă: „Sanctitatea Sa recunoaște la rândul său că această religie a obținut în trecut şi așteaptă şi în acest moment cel mai mare bine şi cea mai mare strălucire de la stabilirea cultului catolic în Franța"[9]. Este vorba aici de stabilirea legală şi publică a cultului catolic şi nu de profesiunea particulară pe care poate să o facă orice cetățean[10].

O altă mențiune a preambulului se referă la faptul că religia catolică este cea a Primului Consul. Acest punct a dat naștere la dezbateri aprinse mai ales în ultima etapă a negocierilor. Reprezentanții papalității la negocierile actului concordatar din 1801 ar fi preferat ca Guvernul să se declare catolic, așa încât accesul la putere să fie oprit oricărui prinț sau președinte care nu ar profesa religia catolică. S-a pus chiar problema încheierii unei noi convenții în cazul în care Primul Consul nu ar fi catolic, însă toate discuțiile au rămas fără rezultat pentru papalitate[11].

Cardinalul Consalvi rezuma într-o scrisoare din 2 iulie 1801, adresată cardinalului Doria, detaliile din întrevederea pe care o avusese pe această temă cu Napoleon Bonaparte:

---

[8] Jean Leflon et alii, Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours. La crise révolutionnaire (1789-1846), vol. XX, Bloud & Gay, Paris, 1949, p. 185.

[9] A. Boulay de la Meurthe, Documents sur la négociation du concordat et sur les autres rapports de la France avec le Saint-Siège en 1800 et 1801, vol. III, p. 213; J. Julg, L'Église et les États, p. 293; G. Popescu, Raportul dintre Stat şi Biserică în Franţa, p. 95.

[10] E. Sevestre, L'histoire, le texte et la destinée du Concordat de 1801., p. 79.

[11] Rodney J Dean, L'église constitutionnelle, Napoléon et le concordat de 1801, R.J. Dean, Paris, 2004, p. 227.

„Am ajuns să vorbim despre marea afacere. L-am găsit neclintit şi refuzând declarația pentru el sau pentru Guvern de a profesa credința catolică. El zicea că Guvernul nu poate să o profeseze constituțional. Că pentru el şi ceilalți doi consuli papa trebuie să o presupună ca pe un fapt..."[12].

De asemenea, referitor tot la această declarație publică de credință, abatele Bernier scria cardinalului Consalvi: „Primul Consul consimte să semneze o convenție în care Sanctitatea Sa va recunoaște catolicismul lui, dar nu poate să subscrie în numele tuturor membrilor care formează Guvernul...".

Tot ceea ce s-a obținut de la Guvernul francez a fost ca religia consulilor să fie menționată incidental sub această formă destul de stranie: „Sanctitatea Sa recunoaște la rândul său că această religie a obținut în trecut şi așteaptă şi în acest moment cel mai mare bine şi cea mai mare strălucire de la stabilirea cultului catolic în Franța şi de la declarația specială pe care consulii Republicii o fac în această privință". Concesia făcută de Napoleon nu angaja deloc viitorul. Consulilor actuali puteau să le urmeze prinți care nu mai profesau religia catolică.

Primul articol al Concordatului din 1801 cuprinde trei clauze de o importanță capitală: liberul exercițiu al religiei catolice, practica exterioară a cultului şi dreptul acordat Guvernului de a face anumite regulamente pentru a asigura liniștea publică în exercitarea acestui cult: „Religia catolică, apostolică şi romană va fi exercitată liber în Franța. Cultul ei va fi public, conformându-se regulamentelor de poliție, pe care Guvernul le va crede necesare pentru liniștea pu-

---

[12] A. Boulay de la Meurthe, Documents sur la négociation du concordat et sur les autres rapports de la France avec le Saint-Siège en 1800 et 1801, vol. III, p. 155; Augustin Theiner, Histoire des deux concordats de la République Française et de la République Cisalpine conclus en 1801 et 1803 entre Napoléon Bonaparte et Le Saint-Siège, vol. II, Bar-Le-Duc Guérin, Paris, 1869, p. 52.

blică"[13]. El a fost unul dintre articolele cele mai discutate, acest fapt datorându-se importanței lui în determinarea drepturilor generale ale Bisericii din Franța. Papalitatea ar fi vrut să fie mai complet şi lipsit de restricții, însă aceasta ar fi însemnat ca Guvernul să promită menținerea catolicismului în puritatea dogmelor sale, integritatea disciplinei, să-i asigure libertate şi practica exterioară, să abolească actele legislative care se aflau în contradicție cu dogma şi disciplina (divorțul), ceea ce nu a fost acceptat în totalitate de Primul Consul întrucât ar fi însemnat să se revină indirect la o religie de stat[14]. Prin urmare, primul articol asigură doar libertatea religiei şi activitatea publică a Bisericii, activitate însă restricționată.

Observăm încă de la început faptul că primul enunț al actului concordatar face distincție între religie şi cult, cultul nefiind decât o parte a religiei, manifestarea exterioară. Religia cuprinde dogma, morala, disciplina, ierarhia, dreptul, instituțiile care se formează sub autoritatea Bisericii. A te angaja să lași religia catolică să se excercite în mod liber înseamnă a-i recunoaște toate drepturile care aparțin în chip esențial Bisericii şi a respinge dinainte orice act care ar viola într-o oarecare măsură această libertate a religiei catolice. Așadar, prin religia catolică, apostolică şi romană va fi exercitată liber în Franța se înțelegea că Biserica catolică trebuia să fie liberă în organizarea ei, liberă în disciplina ei, în dreptul de a dobândi bunurile necesare împlinirii misiunii sale, liberă de a predica şi de a învăța. De fapt, libertatea fără restricții nu era o concesie din partea Guvernului francez, ci recunoaș-

[13] A. Boulay de la Meurthe, Documents sur la négociation du concordat et sur les autres rapports de la France avec le Saint-Siège en 1800 et 1801, vol. III, p. 213; J. Julg, L'Église et les États, p. 293; G. Popescu, Raportul dintre Stat şi Biserică în Franţa, p. 96. Raoul Naz, „Concordat", în: Dictionnaire de droit canonique: contenant tous les termes du droit canonique avec un sommaire de l'histoire et des institutions et de l'état actuel de la discipline, vol. III, Letouzey et Ané, Paris, 1942, p. 1411.

[14] C. Constantin, „Concordat de 1801", pp. 748–749.

terea unui drept incontestabil; catolicii au fost recunoscători deoarece această decizie însemna sfârșitul măsurilor odioase permise de legea din 7 vendémiaire, anul IV[15].

Tot primul articol asigură Bisericii Catolice practicarea exterioară a cultului, „cultul ei va fi public", dar nu fără restricții. Sub pretextul de garantare a ordinii publice şi în același timp din teama față de opinia publică şi din dorința de a pregăti faimoasele Articole organice, care urmau să-i permită un bun control asupra Biserici Catolice, Bonaparte adaugă la expresia „cultul ei va fi public" şi o restricție: „în conformitate cu reglementările poliției, considerate de Guvern necesare"[16]. În urma acestei afirmații s-a iscat criza finală din 12 şi 15 iulie 1801. Admițând drepturile poliției statului şi necesitatea de a limita zelul unora într-o societate aflată încă în convalescență, Consalvi a vrut cel puțin să restrângă această formulare pe care o considera periculoasă în generalitatea ei. Acesta a obținut din partea lui Bernier, după negocierile anterioare datei de 12 iulie, şi din partea lui Joseph Bonaparte, în negocierile din 13 şi 14 iulie, înserarea cuvintelor „date fiind circumstanțele"[17], cuvinte care protejau viitorul şi limitau prezentul. În ciuda acestui fapt, Primul Consul refuză cu îndârjire această sintagmă revoltându-se împotriva fratelui său Joseph Bonaparte care le acceptase în calitate de negociator delegat[18].

Deoarece situația era critică, întrucât cultul era complet subordonat regulamentelor de poliție, în timpul negocierilor

---

[15] În 7 vendémiaire, a anului IV, (28 septembrie 1796) Convenția a votat o lege a politicii generale față de culte, care unea la un loc toate legile precedente, legi contrare romano-calolicismului.

[16] C. Constantin, „Concordat de 1801", pp. 748–749.

[17] Raoul Naz, „Concordat", în: Dictionnaire de droit canonique: contenant tous les termes du droit canonique avec un sommaire de l'histoire et des institutions et de l'état actuel de la discipline, vol. III, Letouzey et Ané, Paris, 1942, p. 1411.

[18] A. Boulay de la Meurthe, Documents sur la négociation du concordat et sur les autres rapports de la France avec le Saint-Siège en 1800 et 1801, vol. III, p. 95; R. Naz, „Concordat", p. 1409.

din 14 iulie Consalvi a insistat şi a obținut cu mare dificultate adăugarea sintagmei „pentru liniștea publică"[19], sintagmă care limita acțiunea poliției la un anumit caz bine determinat[20]. Era o victorie care nu a avut nici o consecință datorită celebrelor Articole organice care măreau controlul Statului francez asupra activităților Bisericii şi clerului în ansamblu.

Articolul 2 al Concordatului francez stipula o nouă reîmpărțire şi diminuare a numărului diocezelor, care erau considerate de către Bonaparte a fi în număr prea mare: „Se va face de către Sfântul Scaun în înțelegere cu Guvernul o nouă împărțire a diocezelor franceze"[21].

Cardinalul Mathieu preciza în lucrarea sa, Le Concordat de 1801. Ses origines. Son histoire, că în vechea Franță exista un număr de 136 de dioceze de o importanță inegală: „Saint Pons nu avea decât 45 de parohii, Saint Paul Troi Châteaux 31, Orange 20, în timp ce Amiens număra 800, Limoges 868 şi Rouen 1388"[22]. În ciuda faptului că negociatorii papali nu admiteau necesitatea diminuării numărului diocezelor, s-a ajuns la un consens în această privință relativ repede. Articolul referitor la această problematică a fost inserat încă de la început în primul proiect de Concordat, de unde a trecut fără dificultate în toate celelalte. Deși în timpul negocierilor s-au vehiculat diverse formule de împărțire a diocezelor[23], s-a ajuns în cele din urmă la o diminuare a acestora de la

[19] R. Naz, „Concordat", pp. 1411–1412; J. Leflon, „Concordat de 1801", p. 274.

[20] Francis Mathieu, Le Concordat de 1801. Ses origines. Son histoire, Paris, 1903, p. 260.

[21] A. Boulay de la Meurthe, Documents sur la négociation du concordat et sur les autres rapports de la France avec le Saint-Siège en 1800 et 1801, vol. III, p. 214; J. Julg, L'Église et les États, p. 293; G. Popescu, Raportul dintre Stat şi Biserică în Franţa, p. 96.

[22] F. Mathieu, Le Concordat de 1801. Ses origines. Son histoire, p. 97.

[23] În memoriul redactat în octombrie 1800, înainte de începerea negocierilor, abatele Bernier propunea ca teritoriul Republicii să fie împărţit în 10 arhiepiscopii şi 50 de episcopii. A se vedea R.J. Dean, L'église constitutionnelle, Napoléon et le concordat de 1801, p. 136.

136 la 66, dar nu pentru mult timp, deoarece asupra acestei reforme excesive Restaurația a fost obligată să revină[24].

Un alt aspect sensibil abordat în acest articol este legat de consimțământul Guvernului pentru împărţirea eparhiilor. Dacă sub vechiul regim consimțământul regelui îi era de ajuns papei pentru a crea o episcopie sau pentru a-i modifica întinderea, articolul 2 al Concordatului impune necesitatea unui acord prealabil cu Guvernul francez.

Pentru executarea acestui articol al actului concordatar, Pius al VII-lea a emis bula Qui Christi Domini în 29 noiembrie 1801, bulă care stabilea noua circumscriere a diocezelor şi care a fost publicată abia în 19 aprilie 1802, după aprobarea Consiliului de Stat[25].

Cel de-al treilea articol al Concordatului de la 1801 prevede crearea unui nou episcopat:

> „Sanctitatea Sa va declara titularilor episcopiilor, că așteaptă de la ei cu nestrămutată încredere, în interesul păcii şi al unității, orice fel de sacrificii, chiar acela al scaunelor lor. Dacă după acest îndemn ei ar refuza să facă sacrificiul impus pentru binele Bisericii, refuz la care Sanctitatea Sa nu se așteaptă, se vor numi, pentru conducerea eparhiilor din nou delimitate, noi titulari în chipul următor:"[26].

Această spinoasă problemă a creării unui nou episcopat a fost una dintre cele mai sensibile teme disputate între reprezentanții celor două puteri, fiind abordată chiar şi înainte de deschiderea oficială a negocierilor, întâmplată în 8 noiembrie 1800. Într-un lung memoriu redactat în octombrie 1800,

---

[24] R. Naz, „Concordat", p. 1412.

[25] Vezi informații suplimentare despre noua delimitare a diocezelor la: Jacques-Olivier Boudon, Napoléon et les cultes: les religions en Europe a l'aube du XIXe siècle, 1800-1815, Fayard, Paris, 2002, pp. 87–88; R. Naz, „Concordat", p. 1419.

[26] A. Boulay de la Meurthe, Documents sur la négociation du concordat et sur les autres rapports de la France avec le Saint-Siège en 1800 et 1801, vol. III, p. 214; J. Julg, L'Église et les États, pp. 293–294; G. Popescu, Raportul dintre Stat şi Biserică în Franţa, p. 96.

Bernier, reprezentantul Guvernului francez, considera că singurul mijloc „de a face pacea durabilă, religia înfloritoare, conștiințele liniștite" este crearea unui nou cler „împotriva căruia niciuna dintre dioceze nu va putea să manifeste defecte de sentiment, de conduită în Revoluție". El propunea ca teritoriul Republicii să fie împărţit în 10 arhiepiscopii şi 50 de episcopii, iar vechii episcopi refractari sau constituționali să-și dea demisia. Dacă aceștia refuzau, urmau să fie demiși așa cum Conciliul de la Konstanz făcuse cu doi dintre cei trei papi: „Ceea ce s-a făcut atunci pentru şeful Bisericii, de ce nu s-ar face acum pentru clerul din Franța?" Papa însuşi ar urma să efectueze demisiile: „O Bulă trimisă din partea sa şi acceptată de către Franța va decide această importantă chestiune…"[27].

Opinia referitoare la demisiile tuturor episcopilor a fost o temă care s-a disputat de către reprezentanții celor două puteri pe întreaga durată a negocierilor. Era o problemă dificilă deoarece papalitatea nu putea concepe că trebuie să ceară demisia episcopilor constituționali, episcopi care erau considerați eretici datorită jurământului pe Constituția civilă a clerului din 1790. Ei erau nerecunoscuți de papă şi trebuiau să retracteze greșelile lor şi să solicite iertare acestuia. În cel mai bun caz, papa putea să-i roage pe episcopii legitimi să-și dea demisia, dar nu avea dreptul să îi constrângă[28].

Se dorea o reconciliere cu clerul constituțional atât din partea Guvernului, cât şi din partea Papalității, însă ambele puteri voiau să-și impună propria formulare. Dacă papa cerea „probe de căință şi de supunere față de decretele Sfântului Scaun", Cacault, Talleyrand şi Bonaparte cereau reconcilierea Bisericii constituționale cu Biserica fidelă papei prin simpla adeziune la Concordat. Mai mult, ei cereau papei

[27] R.J. Dean, L'église constitutionnelle, Napoléon et le concordat de 1801, p. 136.

[28] R.J. Dean, L'église constitutionnelle, Napoléon et le concordat de 1801, p. 136.

să folosească episcopi constituționali şi în noul episcopat ce urma să se formeze[29].

Într-un final, soluția demiterii întregului episcopat, decizia de a se face „tabula rasa”, a fost adoptată sub o formulare oarecum diplomatică prin care papa cerea episcopilor demiterea printr-un îndemn general: „Sanctitatea Sa va declara titularilor episcopiilor că așteaptă de la ei cu nestrămutată încredere, în interesul păcii şi al unității, orice fel de sacrificii, chiar acela al scaunelor lor”[30].

Papa Pius al VII-lea a adresat în vederea aplicării articolului 3 breful Tam Multa în 15 august 1801[31]. Acestuia i-a anexat o scrisoare individuală prin care le cerea demisia episcopilor legitimi, precizând că le era acordat un răgaz de zece zile în acest scop, începând de la primirea brefului. Cu toate acestea, nu toți au demisionat. Cei nedemisionari au format în jurul lor schisma anticoncordatarilor sau Mica Biserică, în diocezele Poitiers, Rouen, Séez, Tours, Rennes, La Rochelle, Agen, Auch, Rodez, Belley, Grenoble şi Lyon, schismă care mocnea de mulți ani[32].

Tot în data de 15 august 1801, Pius al VII-lea i-a expediat lui Spina breful Post multos labores redactat în două forme, una adresată direct constituționalilor, cărora, pentru a-i menaja, le dădea titlul de episcopi, iar cealaltă adresată lui Spina însuşi, însărcinându-l să obțină de la episcopii constituționali atât demisia cât şi un act de supunere implicită, rezultând

---

[29] A. Boulay de la Meurthe, Documents sur la négociation du concordat et sur les autres rapports de la France avec le Saint-Siège en 1800 et 1801, vol. III, pp. 279–282.

[30] J. Julg, L'Église et les États, pp. 293–294; A. Boulay de la Meurthe, Documents sur la négociation du concordat et sur les autres rapports de la France avec le Saint-Siège en 1800 et 1801, vol. III, p. 214; G. Popescu, Raportul dintre Stat şi Biserică în Franța, p. 96.

[31] Vezi informații suplimentare despre breful Tam Multa, din 15 august 1815, pe: <http://www.totustuustools.net/ magistero/p7tammul.htm>, 28 februarie 2012.

[32] R. Naz, „Concordat”, p. 1417; G. Popescu, Raportul dintre Stat şi Biserică în Franța, p. 36.

din semnătura actului de retractare destinat să rămână secret. Întrucât episcopii desemnați prin alegere, ca şi deputații şi funcționarii, nu primiseră niciodată instituirea canonică a Sfântului Scaun, se impunea obligatoriu retractarea[33]. Acest act a produs însă iritare în rândul prelaților constituționali deoarece papa nu li se adresase lor cum făcuse cu ceilalți episcopi şi pentru că le cerea o retractare ca şi cum n-ar fi ieșit niciodată din unitatea catolică. Totuși, ei îşi dăduseră toți demisia adresând-o unii papei, alții mitropolitului de la care primiseră instituirea canonică. Cât despre retractare, ei au refuzat-o pretinzând că ea rezulta din adeziunea lor „la convenția relativă şi la principii pe care papa şi Guvernul îi consacraseră". O astfel de declarație nu a fost considerată de către papă ca echivalând cu o cerere de iertare, iar problema retractării a reapărut când unii dintre foștii episcopi constituționali au fost promovați la episcopat de către Bonaparte[34].

Articolele 4 şi 5 precizează regulile de care cele două puteri implicate în negocieri trebuie să ţină cont pentru alegerea episcopilor în noile episcopate:

> „În cele trei luni, care vor urma după publicarea bulei Sanctității Sale, Primul Consul al Republicii va numi titulari la Arhiepiscopiile şi Episcopiile din nou delimitate. Sanctitatea Sa va conferi instituirea canonică potrivit cu formele stabilite cu privire la Franța, înainte de schimbarea de Guvern"(art. 4); „Numirile de episcopi la eparhiile care vor deveni vacante mai târziu vor fi de asemenea făcute de Primul Consul, iar instituirea canonică va fi dată de Sfântul Scaun în conformitate cu articolul precedent"(art. 5)[35].

---

[33] Bernard Plongeron, „Face au Concordat (1801), resistances des eveques anciens constitutionnels", în: Annales historiques de la Révolution française., 76, 337 (2004), p. 89.

[34] R. Naz, „Concordat", p. 1417.

[35] A. Boulay de la Meurthe, Documents sur la négociation du concordat et sur les autres rapports de la France avec le Saint-Siège en 1800 et 1801, vol. III, p. 214; J. Julg, L'Église et les États, p. 294; G. Popescu, Raportul dintre Stat şi Biserică în Franţa, p. 96.

Astfel, sistemul Constituției civile a clerului de la 1791, care stipula că episcopii şi preoții trebuie să fie aleși de către electorii civili ai departamentelor, a fost abandonat [36]. În linii mari, se revenea la sistemul stabilit de Concordatul de la 1516, care stipula că regele trebuie să „prezinte şi să numească" papei, în decursul a şase luni, „un profesor sau absolvent de teologie, cumpătat sau având cunoștințe solide, sau un doctor ori un absolvent al tuturor sau al uneia dintre legile predate şi studiate cu rigoare la o universitate vestită, care trebuie să aibă cel puțin douăzeci şi şapte de ani…". Spre deosebire de vechiul sistem al Constituției civile a clerului, care prevedea ca episcopii să primească confirmarea de la mitropolit, iar mitropoliții de la cel mai în vârstă dintre ei, noul sistem concordatar stipula faptul că papa oferea instituirea canonică, dar îşi rezerva dreptul de a o refuza în cazul în care candidatul desemnat era nedemn pentru episcopat. În acest caz, regele trebuia să aleagă din nou după cel mult trei luni. După acestă perioadă, în cazul în care noua alegere nu era mai bună decât precedenta, dreptul de numire revenea papei:

> „Dacă se întâmplă ca numitul rege să nu desemneze pentru numitele biserici pe nimeni atât de calificat, noi, Sfântul Scaun şi succesorii noştri, nu vom fi obligați să susținem o astfel de persoană. În caz de refuz, regele va avea un răgaz de trei luni pentru a face o nouă prezentare... când a doua alegere nu era mai bună decât prima, papa numea direct, fără să mai aștepte nicio altă prezentare"[37].

Sfântul Scaun ar fi dorit ca acest Concordat din 1801 să păstreze clauzele atât de precise ale Concordatului de la 1516, însă Napoleon Bonaparte a refuza acest lucru. Datorită tenacității şi amenințărilor repetate, Primul Consul a reușit să-și aroge fără nicio restricție dreptul de numire a episco-

[36] Louis VILLAT, La révolution et l'empire: 1789-1815., Presses Universitaires de France, Paris, 1947, pp. 104–109.

[37] R. NAZ, „Concordat", p. 1413.

pilor, pe care Roma nu-l conferea decât suveranilor catolici ai ţărilor ce considerau catolicismul ca religie de stat. Una dintre aceste două condiții nu se mai întâlnea în Franța din moment ce religia catolică era acolo recunoscută doar ca cea a majorității francezilor, însă Bonaparte ţinea atât de mult la această atribuțiune, încât Pius al VII-lea a sfârșit totuși prin a i-o recunoaște ca şi suveranilor predecesori.

Arogându-și acest drept de a numi episcopi, Bonaparte susținea că papa nu ar mai putea refuza nimănui instituirea canonică, el devenind astfel un colator forțat[38]. În ciuda acestei situații, papa considera că dreptul de numire conferit Primului Consul nu era superior dreptului de desemnare şi că, prin faptul că-și rezerva instituirea canonică, papa îşi rezerva dreptul de a refuza candidatul desemnat. Contradicțiile între aceste opinii au putut fi evitate în practică datorită sistemului „înțelegerii prealabile", sistem care preciza faptul că înainte de a se publica numirile trebuia să se stabilească un acord între Guvernul francez şi papă cu privire la persoanele care aveau să fie numite[39].

Când articolul 4 din Concordat a trebuit să fie aplicat, au apărut divergențe, deoarece Primul Consul a hotărât alegerea unui anumit număr de foști episcopi constituționali. Era o promisiune făcută celor care s-au împotrivit actului concordar, ca să le liniștească opoziția, şi un sfat primit de la Talleyrand, care susținea faptul că episcopatul ar fi mai ușor de dominat dacă ar fi lipsit de omogenitate[40]. De fapt, această dispută a numirii foștilor episcopi constituționali demisionari în noul episcopat a fost o temă viu disputată de reprezentanții celor două puteri pe aproape întreaga durată a negocierilor Concordatului.

---

[38] Prin denumirea de „collator forțat" se înţelegea obligativitatea colatorului unui beneficiu, în cazul de faţă obligativitatea papei de a da respectivul beneficiu unui cleric determinat. Vezi: J. Julg, L'Église et les États, p. 23.

[39] C. Constantin, „Concordat de 1801", pp. 748–749.

[40] R. Naz, „Concordat", p. 1419.

Puterea de a acorda instituirea canonică episcopilor aleşi i-a fost concedată lui Caprara prin breful Quoniam favente Deo din 29 noiembrie 1801[41], dar doar în anumite condiţii. El trebuia să facă în prealabil informarea canonică menită să stabilească dacă cei care candidează îndeplinesc condiţiile cerute şi trebuia să-i facă să depună mărturisirea de credinţă şi jurământul de fidelitate faţă de papă. Apoi, în termen de 6 luni, episcopii instituiţi trebuiau să mai ceară Sfântului Scaun bule de confirmare[42].

Articolele 6 şi 7 din Concordatul de la 1801 restabilesc vechiul jurământ de credinţă ce se cerea episcopilor şi clericilor din treapta a doua:

> „Episcopii înainte de a intra în funcţiuni vor depune direct, în mâinile Primului Consul jurământul de credinţă, care era în uz înainte de schimbarea de Guvern, exprimat în termenii următori: Jur şi promit lui Dumnezeu pe Sfânta Evanghelie, că voi păstra supunere şi credinţă Guvernului stabilit de Constituţia Republicii franceze. Făgăduiesc de asemenea că nu voi avea nicio înţelegere tainică, că nu voi asista la nicio consfătuire, că nu voi întreţine nicio ligă, fie înăuntru, fie în afară, care să fie contrară liniştii publice şi dacă în eparhia mea sau altundeva voi afla că se urzeşte ceva în paguba Statului, voi aduce acest lucru la cunoştinţa Guvernului"(art. 6); „Clericii din treapta a doua vor depune acelaşi jurământ în numele autorităţilor indicate de Guvern" (art. 7)[43].

Revoluţia a avut mania jurămintelor, mai ales la adresa preoţimii. La 12 iulie 1790 a fost votată Constituţia civilă a clerului[44]. Prin decretul Voidel, votat la 26 noiembrie, episco-

---

[41] A se vedea Bernard ARDURA, Le Concordat entre Pie VII et Bonaparte, 15 juillet 1801: bicentenaire d'une réconciliation, Cerf, Paris, 2001, p. 94.

[42] R. NAZ, „Concordat", p. 1420.

[43] A. BOULAY DE LA MEURTHE, Documents sur la négociation du concordat et sur les autres rapports de la France avec le Saint-Siège en 1800 et 1801, vol. III, p. 214; J. JULG, L'Église et les États, p. 294; G. POPESCU, Raportul dintre Stat şi Biserică în Franţa, p. 96.

[44] Constituţia civilă a clerului a fost o lege fundamentală, care a afectat profund catolicismul francez şi a demonstrat lipsa de armonie dintre

pii şi preoții au fost somați să adere la ea. Sub amenințarea de a fi demiși din funcțiile lor, ei trebuiau să jure credință „națiunii, legii şi regelui, şi Constituției votate de Adunarea națională şi ratificată de rege". A jura sau a pleca, aceasta era alternativa[45]. Apoi, de la Consulat încoace, o decizie datând din 28 decembrie 1799 şi o lege din 11 ianuarie 1800 au impus tuturor slujitorilor cultului o promisiune de „fidelitate față de Constituție"[46].

Jurământul de fidelitate era agreat de Napoleon Bonaparte. Acesta insista să-l includă în Concordatul francez din 1801, însă negociatorii papei erau împotriva unei astfel de decizii, deoarece el putea foarte bine să includă legi opuse dogmei şi disciplinei Bisericii. Așadar, întrucât nu se dorea un jurământ care să implice fidelitatea față de legi, s-a ajuns, la propunerea lui Consalvi, să se revină la jurământul de credință „care era în uz înainte de schimbarea de Guvern"[47].

Textul articolului 6 din Concordat, text agreat în cele din urmă de ambele părți, nu face referire la fidelitatea şi supunerea față de lege sau Constituție. El precizează doar fidelitatea față de Guvernul instituit de Constituție şi un oarecare angajament pentru siguranța Statului.

Această formulă nu a fost o acceptare anticipată a oricărei legi care îi va plăcea legislatorului să o promulge. Ea lasă întotdeauna Bisericii dreptul de a judeca asupra onestității legii şi de a o respinge dacă era în opoziție cu legea lui Dumnezeu[48].

Statul francez şi Biserică în epoca modernă. Această constituţie, ratificată la 24 august de către rege, a creat o nouă Biserică în Franța.

[45] Andre Latreille et alii, Histoire du catholicisme en France., Editions Spes, Paris, 1988, p. 88; Émile Lafont, La politique religieuse de la Révolution française étude critique suivie de pièces justificatives, Rousset, Paris, 1909, p. 25.

[46] C. Constantin, „Concordat de 1801", p. 751.

[47] Jean-Baptiste Jeangène Vilmer, „Commentaire du Concordat de 1801 entre la France et le Saint-Siège", în: Revue d' Histoire Ecclèsiastique, 102 (2007), p. 133.

[48] J.-B. Jeangène Vilmer, „Commentaire du Concordat de 1801 entre la France et le Saint-Siège", p. 134.

Cel de-al optulea articol al Concordatului prevede rugăciunea care urma să fie rostită la sfârșitul serviciului divin pentru Republică şi consulii ei, la fel cum altădată era rostită pentru rege. El stipula: „Următoarea formulă de rugăciune va fi spusă la sfârșitul serviciului divin în toate bisericile catolice din Franța: Domine, salvam fac Rempublicam. Domine, salvos fac consules!”[49]

Bonaparte a ţinut mult la dispozițiile acestui articol, deoarece el atesta în ochii săi faptul că Biserica se desolidariza de vechiul regim şi se ralia la Imperiu[50]. El a fost relativ repede acceptat de papalitate, probabil şi din cauza faptului că recitarea acestor rugăciuni exista încă din cele mai vechi timpuri în tradiția Bisericii, care niciodată nu a omis să se roage pentru prosperitatea statelor şi pentru cea a principilor. Chiar Sfântul Apostol Pavel recomanda creștinilor acest lucru: „Așadar, înainte de toate vă îndemn să faceți cereri, rugăciuni, mijlociri, mulțumiri pentru toți oamenii, pentru împăraţi şi pentru toți cei ce sunt în înalte dregătorii, ca să petrecem viața pașnică şi liniștită, întru toată cuvioșia şi bunăcuviința” (I Timotei 2, 1-2) .

Este surprinzător faptul că Napoleon a cerut introducerea acestor rugăciuni publice. Dacă ţinem cont însă de faptul că Primul Consul îşi urmărea doar interesul politic, ajungem la concluzia că acest articol era doar încă un mijloc de a câștiga popularitate.

Legat de acest articol mai menționăm faptul că în decursul anilor, această formulă a rugăciunii publice a variat. Devenit împărat în 1801, Napoleon a suprimat menționarea Republicii şi a consulilor în formula de rugăciune stabilită de

---

[49] A. Boulay de la Meurthe, Documents sur la négociation du concordat et sur les autres rapports de la France avec le Saint-Siège en 1800 et 1801, vol. III, p. 215; J. Julg, L'Église et les États, p. 294; G. Popescu, Raportul dintre Stat şi Biserică în Franţa, p. 96.

[50] J.-B. Jeangène Vilmer, „Commentaire du Concordat de 1801 entre la France et le Saint-Siège”, p. 134.

Concordatul francez din 1801 pentru a le substitui cu noul său titlu: „Domine, Salvum fac imperatorem"[51].

Articolul 9 al actului concordatar francez din 1801, care precizează că „episcopii vor face o nouă delimitare a parohiilor din diocezele lor, care nu va avea efect decât după consimțământul Guvernului"[52], cuprinde trei aspecte: 1. delimitarea parohiilor; 2. însărcinarea episcopilor de a pune în executare această prescripție pontificală; 3. privilegiul acordat Guvernului de a împiedica ca această împărţire să se facă în afara consimțământului său.

Această problemă a delimitării parohiilor este legată de delimitarea episcopiilor. Așa cum nevoile noi ieșite din Revoluție cereau remanierea episcopiilor, în aceeași măsură cereau şi remanierea parohiilor. Se cerea, practic, ca şi în cazul restructurării diocezelor, o diminuare a numărului parohiilor[53].

Trebuia mai întâi să se suprime toate parohiile canonice ridicate pe teritoriul Republicii franceze, însă pentru a implini acest act de autoritate, papa trebuia să-i deposedeze pe toți titularii. Actul care avea să nimicească vechea circumscripție parohială echivala deci cu o depunere în masă[54].

Această măsură riguroasă trebuia să se execute împotriva unor venerabili preoți care nu greșiseră cu nimic, care chiar îşi puseseră viața pentru mântuirea enoriașilor lor, care plătiseră deja cu exilul, cu închisoarea, cu deportarea, cu fidelitatea lor față de papalitate. Dar, în ciuda acestui fapt, pentru binele general era absolut necesar să se pună în acord

[51] Vintilă Horia, Ana Vădeanu, Dicţionarul papilor, Saeculum, Bucureşti, 1999, p. 242.

[52] A. Boulay de la Meurthe, Documents sur la négociation du concordat et sur les autres rapports de la France avec le Saint-Siège en 1800 et 1801, vol. III, p. 215; J. Julg, L'Église et les États, p. 294; G. Popescu, Raportul dintre Stat şi Biserică în Franţa, p. 96.

[53] R. Naz, „Concordat", p. 1413; C. Constantin, „Concordat de 1801", p. 751.

[54] J.-B. Jeangène Vilmer, „Commentaire du Concordat de 1801 entre la France et le Saint-Siège", p. 137.

administrația eclesiastică cu administrația civilă, iar Pius al VII-lea s-a resemnat să semneze articolul.

În ceea ce privește executarea articolului 9 din Concordat, ea a fost exclusiv rezervată episcopilor: „Episcopii vor face o nouă delimitare a parohiilor din diocezele lor". Era o putere mare şi extraordinară dată episcopilor din Franța, dar ei nu au exercitat-o liber, ci sub constrângerea prefecților, care primiseră directive de la Primul Consul[55]. Printr-o uzurpare flagrantă, Napoleon Bonaparte a preluat inițiativa care le revenea episcopilor. A hotărât el însuşi circumscrierea parohiilor şi aceasta după propriile lui idei, fără a ţine cont de dreptul canonic. Articolele organice, publicate înainte ca vreunul dintre noii episcopi să fi fost numit, precizau, în articolul 60, că „va fi cel puțin o parohie în fiecare plasă"[56], adică în fiecare canton. Genul de restricție „cel puțin" semnifică doar dreptul pe care şi-l rezerva Napoleon de a institui, prin excepție, una sau două parohii în același canton, fapt confirmat de practică. Prin articolul 60 al Organicelor Napoleon a uzurpat un drept pur spiritual şi a violat articolul Concordatului de la 1801, care le rezerva episcopilor puterea de a face circumscrierea parohiilor[57].

Articolul 10 din Concordat îl completează pe precedentul, abordând problema alegerii şi numirii preoților: „Episcopii îi vor numi pe preoți. Aceștia nu vor putea fi aleși decât dintre persoanele agreate de Guvern"[58]. Două puncte importante regăsim în acest articol. Pe de o parte articolul precizează dreptul exclusiv conferit episcopilor de a alege pe preoți pentru parohiile vacante, iar pe de altă parte privilegiul acordat Guvernului de a interveni

---

[55] J.-O. Boudon, Napoléon et les cultes, pp. 92–96.

[56] G. Popescu, Raportul dintre Stat şi Biserică în Franţa, p. 102.

[57] J.-O. Boudon, Napoléon et les cultes, p. 93.

[58] A. Boulay de la Meurthe, Documents sur la négociation du concordat et sur les autres rapports de la France avec le Saint-Siège en 1800 et 1801, vol. III, p. 215; J. Julg, L'Église et les États, p. 294; G. Popescu, Raportul dintre Stat şi Biserică în Franţa, p. 96.

în aceste numiri dând sau refuzând acordul la alegerea făcută de autoritatea eclezială.

Prima din aceste două dispoziții modifică dreptul comun în favoarea episcopilor. Multe dintre numirile din acea perioadă scăpau episcopilor după disciplina ordinară. Ei păstrau în cea mai mare parte a cazurilor dreptul de examinare a supușilor prezentați şi cel de instituire canonică, dar alegerea titularilor nu le aparținea aproape de loc. Articolul zece al Concordatului restabilește însă rolul natural al episcopului de colator[59] liber al beneficiilor vacante în episcopia sa, cel puțin în ceea ce-i privește pe preoți[60].

Referitor la concursul pentru beneficiile parohiale, Concordatul francez din l80l nu face nicio precizare, el lăsând astfel să subziste vechea disciplină. De fapt, în acest timp concursul nu mai exista în Franța. Sfântul Scaun bine instruit despre această stare de lucruri a păstrat tăcerea, tăcere prin care nu a abrogat legea comună, ci a autorizat practica actuală existentă.

A doua parte a articolului 10 îi dă Guvernului francez puterea de a face o selecție a candidaților la preoție, selecție care urmărea ca preoții să inspire încredere autorităților civile: „Aceștia nu vor putea fi aleși decât dintre persoanele agreate de Guvern". Era un enorm privilegiu acordat puterii civile, privilegiu care a dus la nenumărate abuzuri din partea puterii temporale, care a tins de multe ori să uzurpe indirect dreptul de numire. S-a ajuns astfel de multe ori să fie excluși preoți cu râvnă, pe care îi recomandau virtuțile lor precum şi încrederea episcopului. S-a ajuns nu de puține ori ca autoritatea statală să-și impună proprii candidați, refuzând sistematic orice alegere făcută de episcop, forțându-l astfel să accepte alegerea lor[61].

---

[59] Colatorii erau persoanele care aveau dreptul de a conferii un beneficiu eclesiastic. A se vedea J. Julg, L'Église et les États, p. 23.

[60] Gabriel Desjardins, Le Concordat: du Concordat en général, étude historique des Concordats, exposition doctrinale du Concordat de 1801, Oudin, Paris, 1885, p. 43.

[61] J.-B. Jeangène Vilmer, „Commentaire du Concordat de 1801 entre la France et le Saint-Siège", p. 141.

Articolul 11 a fost introdus în Concordatul din 1801 la cererea şi insistența Sfântului Scaun[62] şi preciza faptul că „Episcopii vor putea să aibă un colegiu de canonici în catedralele lor şi un seminar pentru eparhiile lor fără ca Guvernul să se oblige a le înzestra"[63]. El cuprinde trei puncte: 1. posibilitatea lăsată episcopilor să stabilească în catedrala lor un capitlu sau colegiu de canonici; 2. posibilitatea de a deschide seminarii pentru formarea clerului; 3. refuzul făcut de către Guvern de a dota aceste instituții.

Articolul 11 al Concordatului acordă pur şi simplu posibilitatea de a se stabili capitluri catedrale[64]. Suveranul Pontif a pus în aplicare acest prim punct al articolului unsprezece poruncindu-le noilor episcopi să purceadă la înființarea lor. Chiar în alocuțiunea sa către cardinali, pentru a le anunța încheierea Concordatului, Pius al VII-lea a insistat asupra acestui articol şi a reamintit importanța şi necesitatea capitlurilor. Ordinul dat episcopilor se găsește în bula Qui Christi Domini din 29 noiembrie 1801, prin care a fost promulgată noua delimitare a diocezelor[65]. Cardinalul Caprara, legat „a latere", însărcinat cu punerea în aplicare a actului concordatar din 1801 şi implicit cu reorganizarea clerului din Franța, a impus aceeași obligație episcopilor nou instituiți[66].

Din analiza articolului 11 al actului concordatar francez din 1801 reiese că Guvernul francez rămânea oarecum indiferent la posibilitatea episcopilor de a stabili capitluri în catedralele lor, de vreme ce, pe de o parte el le recunoștea

---

[62] C. Constantin, „Concordat de 1801", p. 751.

[63] A. Boulay de la Meurthe, Documents sur la négociation du concordat et sur les autres rapports de la France avec le Saint-Siège en 1800 et 1801, vol. III, p. 215; J. Julg, L'Église et les États, p. 294; G. Popescu, Raportul dintre Stat şi Biserică în Franţa, p. 96.

[64] Capitlurile catedrale au fost primele instituţii ale diocezei. Vezi informaţii suplimentare despre rolul acestora la J. Julg, L'Église et les États, p. 93.

[65] R. Naz, „Concordat", p. 1419.

[66] B. Ardura, Le Concordat entre Pie VII et Bonaparte, 15 juillet 1801, pp. 94–96.

prelaților puterea de a le înfiinţa, iar pe de altă parte refuza să le doteze. Nu avea deci nimic de a face nici cu actul de înfiinţare, nici cu modul organizării, nici cu alegerea membrilor. Această indiferență, acest dezinteres reiese într-adevăr din textul propriu-zis al articolului, însă Napoleon nu a lăsat totul la întâmplare. Politica eclesiastică a Primului Consul era în primul rând de a împiedica Biserica să se dezvolte. El credea prea puțin în utilitatea unui senat bisericesc în jurul episcopului şi din această cauză, prin articolul 35 din Articolele organice, a restrâns dreptul episcopilor de a înfiinţa capitluri: „Arhiepiscopii şi episcopii care vor voi să se folosească de dreptul ce le-a fost acordat de a înfiinţa colegii de canonici nu vor putea să facă acest lucru decât după ce vor fi obținut autorizația Guvernului…”[67].

Articolele organice au mers şi mai departe deposedând capitlurile catedrale de cea mai prețioasă prerogativă a lor, aceea de a alege o persoană pentru conducerea bisericilor în timpul vacanței scaunului şi de a le administra prin vicarii capitulari. Articolul 36 poruncește așadar ca mitropoliții sau, în lipsa lor, cei mai bătrâni dintre sufragani, să aleagă astfel de persoane pentru biserica vacantă. Același articol poruncește, de asemenea, ca vicarii prelatului defunct să mențină administrarea până la sosirea noului episcop: „În timpul vacanței scaunelor, mitropolitul sau, în lipsa acestuia, cel mai vechi dintre episcopii sufragani, va lua măsuri cu privire la conducerea diocezelor. Vicarii generali ai acestor dioceze vor continua funcțiunile lor, chiar după moartea episcopului, până la înlocuirea lui”.[68] Vedem așadar cum, contrar disciplinei Bisericii, Primul Consul a privat capitlurile de un drept care le aparținea în mod obișnuit.

[67] J. Julg, L'Église et les États, p. 299; G. Popescu, Raportul dintre Stat şi Biserică în Franţa, p. 100; B. Ardura, Le Concordat entre Pie VII et Bonaparte, 15 juillet 1801, p. 82.

[68] B. Ardura, Le Concordat entre Pie VII et Bonaparte, 15 juillet 1801, p. 82.

O altă problemă tratată de articolul 11 al Concordatului de la 1801 se referă la seminarii. Conform articolului amintit, se dă posibilitarea fiecărui episcop să ridice în episcopia lui un seminar, însă cu specificarea faptului că Guvernul francez nu se angajează să-l doteze.

Existența seminariilor era absolut obligatorie. Din cele mai vechi timpuri Biserica şi-a avut şcolile sale clericale. Uneori acestea au funcționat în preajma catedralelor, sub privirea paternă a episcopului şi a capitlului său, alteori în preajma mănăstirilor, sub îndrumarea ordinelor monahale. Problema educației clerului era una capitală şi, prin urmare, o restabilire a seminariilor se impunea.

Textul Concordatului nu face însă din această problemă o obligație pentru episcopi. El se mulțumește, ca şi pentru capitlurile catedrale, să lase această decizie inițiativei episcopale, episcopilor revenindu-le dreptul legal de a deschide un seminar fără să fie necesară vreo autorizație specială din partea puterii seculare. Episcopii aveau libertatea să revendice pentru ei singuri dreptul de a organiza aceste şcoli clericale[69].

Ca şi în cazul capitlurilor catedrale, intervenția lui Napoleon nu s-a lăsat așteptată. El a pus din nou condiții. Prin articolul 11 al Articolelor organice, Primul Consul a încearcat să prevină pericolul pe care îl vedea pentru Statul francez în cazul în care Biserica era lăsată liberă să stabilească, după canoanele sale, şcolile clericale: „Arhiepiscopii şi episcopii vor putea, cu autorizația Guvernului, să înfiinţeze în diocezele lor… seminarii"[70]. Așadar, pentru ca episcopii să poată avea seminarii, acest articol cere autorizarea Guvernului.

Napoleon şi-a arogat, de asemenea, şi dreptul de a veghea la organizarea seminariilor. „Episcopii vor fi însărcinaţi cu organizarea seminariilor lor, iar regulamentele acestei organizații vor fi supuse aprobării Primului Consul" (art. 23.). Mai mult, episcopul era obligat să trimită în fiecare an

[69] J. Leflon et alii, Histoire de l'église, vol. XX, pp. 115–214.

[70] B. Ardura, Le Concordat entre Pie VII et Bonaparte, 15 juillet 1801, p. 79; J. Julg, L'Église et les États, p. 297.

consilierului de stat, însărcinat cu afacerile ce priveau cultele, numele studenților, seminariilor şi ale candidaților la starea eclesiastică (art. 25). În fine, niciunul dintre acești candidați nu trebuia să fie admis la hirotonie fără o aprobare în prealabil a Guvernului (art. 26)[71]. Încă o piedică, şi încă destul de mare, pusă liberului exercițiu al religiei şi drepturilor episcopilor asupra seminariilor lor[72].

Al treilea şi cel din urmă aspect tratat de articolul 11 din actul concordatar francez se referă la refuzul Guvernului de a dota capitlurile catedrale şi seminariile, refuz care a avut la bază situația financiară a Guvernului. Abatele Bernier, căutând să justifice acest refuz într-un memoriu asupra numeroaselor proiecte de Concordat care au precedat proiectul definitiv, precizează: „Guvernul le va proteja (se referea la capitluri şi seminarii), dar el nu vrea să se angajeze să le doteze...El nu exclude binefacerea viitoare. Lui îi place să se convingă că Biserica, dezinteresată din principiu, se va raporta la generozitatea sa (a Statului) şi la ceea ce el va vrea şi va putea să facă cu acest soi de cerințe"[73].

Articolele 12, 13, 14 şi 15 din Concordatul de la 1801 reglementează problema bunurilor eclesiastice care prin decretul din 24 noiembrie 1789 au trecut în proprietatea națiunii[74].

---

[71] J. Julg, L'Église et les États, p. 298.

[72] Pentru detalii legate de funcţionarea seminariilor vezi: Victor Bindel, Histoire religieuse de Napoléon;, Jouva, Paris, 1940, pp. 35–45.

[73] A. Theiner, Histoire des deux concordats de la République Française et de la République Cisalpine conclus en 1801 et 1803 entre Napoléon Bonaparte et Le Saint-Siège, vol. II, p. 24.

[74] Bunurile care fuseseră confiscate Bisericii erau de mai multe feluri: 1. edificiile consacrate cultului și misiunii Bisericii, ca seminariile, mănăstirile, colegiile, spitalele; 2. bunurile agricole, cum sunt pajiștile, câmpurile, viile, pădurile și altele; 3. rentele, redevențele, printre care dijmele ocupau un loc considerabil. Vezi detalii despre secularizarea bunurilor bisericești la Pierre Chaunu, „Secularizarea bunurilor bisericești: semnificație politică şi consecințe economice", în: Cartea neagră a Revoluției Franceze, trad. Liliana Șomfăleanu, Grinta, Cluj-Napoca, 2010, pp. 9–17.

Cel de-al doisprezecelea articol al actului concordatar abordează problema edificiilor sacre, repunând toate locașurile de cult neînstrăinate la dispoziția episcopilor: „Toate bisericile mitropolitane, catedrale, parohiale şi celelalte neînstrăinate necesare cultului, vor fi puse la dispoziția episcopilor"[75].

Bisericile intrate în posesia națiunii erau într-o stare deplorabilă. Unele erau înstrăinate, altele erau în posesia Guvernului francez. Unele erau întrebuințate în scopuri profane, slujeau de grajduri pentru cavalerie, de depozite pentru nutreț sau erau consacrate unor întrebuințări la fel de nepotrivite, iar altele, în număr mare, nu primiseră nici o destinație. Marea majoritate nefiind îngrijite, ajunseseră în ruină. Cardinalul Consalvi, în Memoriile sale, deplânge supărătoarea situație a acestor admirabile monumente din Evul Mediu, menționând eforturile pe care le-a făcut în zadar pe lângă Guvernul consular pentru a obține redarea tuturor edificiilor neînstrăinate Bisericii.

Tot ceea ce au putut obține reprezentanții papalității a fost articolul 12 al Concordatului francez, redactat evident de către unul din negociatorii francezi, articol care era incomplet şi făcut expres pentru a menține deposedarea căreia Biserica îi căzuse victimă. Sfântul Scaun a acceptat articolul, dar fără să renunțe la drepturile Bisericii asupra celorlalte monumente sacre pe care Statul refuza să le restituie.

Insuficiența acestui articol este dată pe de o parte de faptul că el menționează doar bisericile neînstrăinate, adică bisericile nevândute particularilor, iar pe de altă parte de faptul că Statul nu vrea să pară că restituie un bun rău dobândit. Astfel, în loc să spună pur şi simplu în acest articol că aceste edificii sunt redate Bisericii, el se folosește de o expresie cu dublu sens: „ele vor fi puse la dispoziția episcopilor". A pune un obiect la dispoziția cuiva nu înseamnă a-i ceda

[75] A. Boulay de la Meurthe, Documents sur la négociation du concordat et sur les autres rapports de la France avec le Saint-Siège en 1800 et 1801, vol. III, p. 215; J. Julg, L'Église et les États, p. 294; G. Popescu, Raportul dintre Stat şi Biserică în Franța, p. 97.

proprietatea, ci numai folosința. Ar fi fost însă firesc ca prin expresia „puse la dispoziția episcopilor" să se înţeleagă, ca şi în cazul decretului din 24 noiembrie 1789, punerea în posesie a locașurilor sfinte. În ciuda acestui fapt, Statul s-a recunoscut în continuare proprietar al tuturor bunurilor care au aparținut clerului anterior Revoluției. El a pretins că nu a abdicat cu nimic de la acest drept de proprietate prin articolul 12, ci că doar a acordat dreptul de folosință Bisericii pentru necesitățile cultului. Cât privește proprietatea, ea a rămas întreagă națiunii, care a distribuit-o diverselor personalități civile care compuneau societatea seculară[76].

Remarcăm așadar faptul că articolul 12 al Concordatului, în loc să restituie pur şi simplu Bisericii edificiile religioase, le pune la dispoziția episcopilor. Episcopii, în gândirea negociatorilor francezi, sunt funcționari ai Statului folosiți în ramura serviciilor publice privind religia. A pune edificiile sacre la dispoziția lor nu înseamna altceva, în opinia lor, decât a face să fie administrate de către agenți ai puterii civile, de către simpli funcționari.

Deci articolul 12 nu face altceva decât să repună locașurile de cult neînstrăinate la dispoziția episcopilor, Statul păstrându-și însă proprietatea edificiilor. Astfel, catolicii francezi se bucurau doar de deplina şi nelimitata lor utilizare[77].

Articolul 13 din Concordat preciză că

> „Sanctitatea Sa, în interesul păcii şi pentru fericita restabilire a religiei catolice, declară că nici ea, nici urmașii săi nu vor tulbura în nici un fel pe cumpărătorii bunurilor eclesiastice înstrăinate şi că prin urmare proprietatea acestor bunuri, drepturile şi veniturile corespunzătoare vor rămâne pentru totdeauna în mâinile lor sau ale succesorilor lor"[78].

[76] G. Popescu, Raportul dintre Stat şi Biserică în Franţa, p. 41.

[77] J.-B. Jeangène Vilmer, „Commentaire du Concordat de 1801 entre la France et le Saint-Siège", pp. 143–144.

[78] A. Boulay de la Meurthe, Documents sur la négociation du concordat et sur les autres rapports de la France avec le Saint-Siège en 1800 et 1801, vol. III, p. 215; J. Julg, L'Église et les États, p. 295.

Problema bunurilor eclesiastice a fost una dintre cele mai complexe. Ea îşi are originea în cele dintâi acțiuni ale Adunării Constituante (1789-1791), care s-au îndreptat împotriva Bisericii. Cum aminteam şi în analiza celui de-al doisprezecelea articol al Concordatului, printr-un decret datat în 24 noiembrie 1789 toate bunurile bisericești au trecut în proprietatea națiunii. În schimbul acestui sacrificiu, națiunea se angaja să contribuie la întreţinerea cultului şi a clerului. „Trebuie notat ca o circumstanță ușurătoare – se exprimă domnul Chénon – faptul că Adunarea se obligă în chip formal să se îngrijească de cheltuielile cultului şi să se dea preoților un salariu care constituia pentru ei restituirea parțială a proprietăților confiscate"[79]. Câteva zile mai târziu, în cadrul aceleiași Adunări Constituante, se hotărăște ca bunurile intrate în posesia națiunii să poată fi înstrăinate.

Această problematică a bunurilor eclesiastice a fost luată în discuție de către reprezentanții celor două puteri încă din timpul primelor discuții ale negocierilor. Dacă reprezentanții Guvernului îşi manifestau intenția de a obține de la papă o renunțare la exercitarea oricărui gen de revendicare asupra bunurilor Bisericii galicane înstrăinate în timpul Revoluției, reprezentanții papalității doreau găsirea unei soluții pentru recuperarea măcar a bunurilor care nu erau încă vândute[80].

Însuşi Napoleon Bonaparte îşi manifesta intenția de a obține de la papă o renunțare la aceste bunuri, deoarece restituirea acestora „ ar fi fost un furt... pentru că cei care le-au obținut au plătit"[81]. El nici nu se putea gândi să-i redea bunurile Bisericii deoarece prea multe legi, chiar şi Constituția din anul VIII, garantaseră aceste bunuri celor care le-au obținut[82], iar acest fapt ar fi însemnat şi pierderea popularității

[79] G. Popescu, Raportul dintre Stat şi Biserică în Franţa, p. 27.

[80] R.J. Dean, L'église constitutionnelle, Napoléon et le concordat de 1801, p. 136.

[81] C. Constantin, „Concordat de 1801", p. 751.

82<http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/francais/la-constitution/les-constitutions-de-la-france/ constitution-du-22-frimaire-an-viii.5087.html,>, 20 septembrie 2012.

şi a unei însemnate averi. Trebuia găsită o soluție amiabilă pentru a nu crea tulburări în rândul populației. În acest sens, formulând articolul referitor la această problematică, Cacault zicea: „Sfântul Părinte, recunoscând imposibilitatea de a se reveni asupra înstrăinării bunurilor eclesiastice fără să perpetueze tulburările şi nenorocirile în Biserică, ratifică în numele Sfântului Scaun această înstrăinare şi interzice fie eclesiasticilor, fie credincioșilor orice reclamație în această privință"[83]. Unica soluție era să se obțină de la papă o renunțare la drepturile care îi aparțineau în calitate de titular suprem al proprietății eclesiastice.

Pius al VII-lea s-a arătat conciliant şi s-a ajuns fără mare efort la formularea celui de-al 13 – lea articol din actul concordatar. Prin acceptarea acestuia, papalitatea se angaja să considere un fapt împlinit confiscarea bunurilor eclesiastice înstrăinate.

Articolul 14 al Concordatului de la 1801 este strâns legat de articolul 13 al actului concordatar, stipulând faptul că „Guvernul va asigura un salariu convenabil episcopilor şi preoților, a căror dioceze şi parohii vor fi cuprinse în noua împărțire"[84]. Teologii romano-catolici consideră că aceste două articole ar forma ele însele un contract sinalagmatic încorporat în textul Concordatului. Pe de o parte papa recunoaște înstrăinarea bunurilor bisericești, iar pe de altă parte Guvernul se angajează să asigure episcopilor şi preoților un salariu decent[85].

Abordarea subiectului legat de salarizarea clerului îl întâlnim încă din primul proiect al Concordatului, proiect în care reprezentantul Guvernului, Bernier, preciza că „...papa

[83] R.J. Dean, L'église constitutionnelle, Napoléon et le concordat de 1801, p. 145.

[84] A. Boulay de la Meurthe, Documents sur la négociation du concordat et sur les autres rapports de la France avec le Saint-Siège en 1800 et 1801, vol. III, p. 215; G. Popescu, Raportul dintre Stat şi Biserică în Franţa, p. 97; J. Julg, L'Église et les États, p. 295.

[85] G. Popescu, Raportul dintre Stat şi Biserică în Franţa, p. 42.

ar recunoaște vânzarea bunurilor eclesiastice, iar Statul ar oferi salarii noilor episcopi şi vicari"[86]. Problema salarizării clerului provocase multe discuții printre membrii Guvernului în acea perioadă. Amintim în acest sens reacția senatorului Volney căruia Bonaparte îi dezvăluie intențiile sale legate de restabilirea cultului şi de salarizarea clerului, dezvăluire pe care Volney a blamat-o spunându-i Primului Consul că era suficient să se restabilească libertatea cultelor şi să se lase fiecăruia grija şi sarcina de a-i plăti pe preoți: „Dar - zice Bonaparte - Franța cere şi una şi cealaltă. Ei bine! - a replicat Volney - ...dacă Franța v-ar cere înapoi pe Burboni, i i-ați da?"…[87].

În schimbul renunțării la bunurile eclesiastice înstrăinate, papa Pius al VII-lea a cerut Primului Consul să înzestreze Biserica cu bunurile ecleziastice neînstrăinate, cu bunuri – fonduri şi să asigure credincioșilor dreptul de a face donații în bunuri – fonduri sau în alt mod. Întrucât Napoleon Bonaparte nu dorea un cler proprietar funciar, cler care „ar fi avut prea multă influență pe plan local" şi care în opinia Primului Consul „trebuia să fie şi să rămână pentru totdeauna un simplu funcționar, un lucrător cu simbrie"[88], a revenit la sistemul decretului din 2 noiembrie 1789, care prevedea un cler salarizat. Prin urmare, articolul 14 hotărăște doar salarizarea episcopilor şi preoților, neprecizându-se suma şi numărul salariilor. Aceste lucruri au fost precizate ulterior în faimoasele Articole organice.

Ultimul articol din Concordatul de la 1801 care se referă la bunurile eclesiastice precizează faptul că „Guvernul va lua de asemenea măsuri ca romano-catolicii francezi să

[86] Fernand Mourret, L'église et la révolution (1775-1823), Bloud et Gay, Paris, 1921, p. 311.

[87] François Yves Besnard, Célestin Port, Souvenirs d'un nonagénaire mémoires de François-Yves Besnard;, vol. II, H. Champion, Paris, 1880, pp. 197–198.

[88] Paul Christophe, L'Eglise dans l'histoire des hommes, Droguet-Ardant, Paris, 1982, p. 351.

poată, dacă vor voi, să facă fundații în favoarea bisericilor"(art. 15)[89].

Am amintit anterior că papa Pius al VII-lea a cerut Primului Consul în schimbul renunțării la bunurile eclesiastice anumite favoruri printre care şi acela de a asigura credincioșilor dreptul de a face donații în bunuri-fonduri sau în alt mod. Era un demers firesc pe care reprezentanții papalității l-au făcut pentru a putea asigura clerului un viitor mai bun, fără grija dificultăților materiale[90].

Dreptul pentru credincioși de a face donații în favoarea bisericilor, precum şi dreptul acestora de a le accepta, nu era o concesie a puterii seculare. Articolul 15 al Concordatului nu conferă acest drept, el nu face decât să-l constate. Statul se angajează să creeze cadrul legal pentru a asigura executarea pioaselor intenții ale donatorilor. Așadar, acest paragraf îi recunoaște Bisericii dreptul de proprietate, ea având dreptul de a dobândi, de a accepta şi de a administra după bunul ei plac bunurile noi dobândite[91].

Aplicarea articolului 15 a fost restricționată de către Guvernul francez prin articolul 73 al Organicelor: „Fundațiunile care au ca obiect întreţinerea eclesiasticilor şi exercițiul cultului nu vor putea să consiste decât în rente de Stat; ele vor fi acceptate de episcopul diocezei şi nu vor putea fi executate decât cu autorizarea Guvernului"[92]. De aici rezulta o veritabilă sclavie pentru Biserică, deoarece Articolele organice o privează de dreptul la proprietate imobiliară şi

---

[89] A. Boulay de la Meurthe, Documents sur la négociation du concordat et sur les autres rapports de la France avec le Saint-Siège en 1800 et 1801, vol. III, p. 215; J. Julg, L'Église et les États, p. 295; G. Popescu, Raportul dintre Stat şi Biserică în Franţa, p. 97.

[90] J.-B. Jeangène Vilmer, „Commentaire du Concordat de 1801 entre la France et le Saint-Siège", p. 150.

[91] Lucien Crouzil, Le Concordat de 1801: étude historique et juridique, Bloud, Paris, 1904, p. 50.

[92] B. Ardura, Le Concordat entre Pie VII et Bonaparte, 15 juillet 1801, p. 88; J. Julg, L'Église et les États, p. 302.

o rețin sub dependența puterii civile, depozitara forțată a tuturor veniturilor.

Cardinalul Caprara, cel însărcinat de Papa Pius al VII-lea cu punerea în aplicare a Concordatului, se plângea de ofensa adusă în acest punct Bisericii catolice:

> „Ce contrast frapant între acest articol 73 şi articolul 7, care-i privește pe slujitorii protestanți. Aceștia nu numai că se bucură de un tratament care le este asigurat, dar îşi păstrează totodată şi bunurile pe care Biserica lor le posedă şi jertfele care le sunt oferite. Cu ce amărăciune trebuie să vadă Biserica această enormă diferență? Numai ea nu poate să posede bunuri imobile; societățile separate din ea pot să se bucure de ele în mod liber...[93]".

Așadar, în ciuda faptului că articolul 15 din Concordat precizează posibilitatea credincioșilor francezi de a face donații, în practică acest articol a fost respectat doar parțial. S-a întâmplat așa întrucât pentru toate bunurile, pentru toate donațiile credincioșilor trebuia cerută aprobarea Statului francez, care putea refuza sau accepta respectiva donație.

Cel de-al şaisprezecelea articol al actului concordatar din 1801 stipula: „Sanctitatea Sa recunoaște Primului Consul al Republicii franceze aceleași drepturi şi prerogative de care se bucura pe lângă ea şi vechiul Guvern"[94].

Întrucât acest articol este atât de explicit, am să enumăr doar câteva din drepturile cele mai de seamă recunoscute de Papă Primului Consul: 1. papa dă în mod oficial regelui titlul de „roi très chrétien"[95]; 2. regele numea un cardinal la

---

[93] Alfred Boulay de la Meurthe, Histoire du rétablissement du culte en France (1802-1805), A. Mame et fils, Tours, 1925, p. 77.

[94] A. Boulay de la Meurthe, Documents sur la négociation du concordat et sur les autres rapports de la France avec le Saint-Siège en 1800 et 1801, vol. III, p. 97; J. Julg, L'Église et les États, p. 295; G. Popescu, Raportul dintre Stat şi Biserică în Franța, p. 97.

[95] François Victor Alphonse Aulard, Le christianisme et la Révolution française, Rieder, Paris, 1925, p. 45.

fiecare promoţie şi un auditor francez la tribunalul numit „Rote"; 3. avea dreptul să asiste la sinoadele ecumenice; 4. avea dreptul să excludă din candidaţii la papalitate pe cardinalii neagreaţi de el; 5. nu puteau fi excomunicaţi fără autorizarea Sfântului Scaun; 6. erau membri ai Colegiului canonic al Sfântului Ioan din Lateran; 7. în afară de cazurile rezervate papei ei puteau obţine iertare de la confesorii lor; 8. primeau dreptul de a avea un altar portativ şi o capelă scutită de jurisdicţia episcopului[96].

Ultimul articol al Concordatului de la 1801, cel de-al şaptesprezecelea, prevede situaţia în care unul dintre succesorii Primului Consul nu ar fi catolic: „Părţile contractante convin că, în cazul când unul din succesorii Primului Consul actual n-ar fi catolic, drepturile şi prerogativele menţionate în articolul precedent precum şi numirile de episcop vor fi precizate cu privire la el într-o nouă convenţie"[97]. Așadar, în cazul în care unul dintre succesorii Primului Consul nu ar fi fost catolic drepturile şi prerogativele menţionate de articolul şaisprezece şi numirea episcopilor urmau a fi reglementate printr-o nouă convenţie, întrucât acordarea unor prerogative asupra Bisericii Catolice unui Consul din afara acesteia era un lucru de neconceput pentru Papalitate. În acest sens Spina scria lui Bernier la începutul negocierilor:

> „Cunoașteți, desigur, că privilegiul de a numi pe episcopi, indicând un fel de patronat, nu a fost acordat de către Sfântul Scaun decât suveranilor catolici ai unei națiuni de asemenea catolică, astfel că, dacă suveranul unei națiuni sau al unei provincii nu este catolic, deși religiunea catolică a națiunii stăpânite

[96] G. Popescu, Raportul dintre Stat şi Biserică în Franţa, pp. 44–45; R. Naz, „Concordat", p. 1416.

[97] A. Boulay de la Meurthe, Documents sur la négociation du concordat et sur les autres rapports de la France avec le Saint-Siège en 1800 et 1801, vol. III, p. 97; J. Julg, L'Église et les États, p. 295; G. Popescu, Raportul dintre Stat şi Biserică în Franţa, p. 97.

de el este dominantă, niciodată nu i s-a acordat dreptul de a-i numi pe episcopi..."[98].

Așadar, acest articol nu stipulează suprimarea totală a Concordatului în cazul în care şeful Statului nu ar aparține religiei catolice, ci doar prevede necesitatea unei schimbări în ceea ce privește numirea la scaunele episcopale şi privilegiile personale ale succesorului Primului Consul. Concordatul ar subzista deci, în ceea ce privește liberul şi publicul exercițiu al cultului catolic, capitlurile şi seminariile, edificiile consacrate serviciului divin, tratamentul clerului, libertatea fundațiilor, însă în ce privește cele două puncte menționate ar fi absolut obligatorie o nouă convenție.

În ciuda faptului că nu obținuse o adevărată satisfacție asupra nici unui punct, fiind nevoit în timpul negocierilor să cedeze la majoritatea dintre ele, bucuria Papei Pius al VII-lea a fost mare. Întrucât înţelesese că momentul era neprielnic pentru a fi intransigent, el s-a mulțumit cu avantajele reale obținute pentru Biserică prin încheierea Concordatului din 1801: situația oficială a Bisericii, distrugerea regimului politico-religios stabilit de Revoluție, sfârșitul schismei, dreptul papei de a institui episcopi etc.

---

[98] G. Popescu, Raportul dintre Stat şi Biserică în Franța, p. 45.

John Henry Newman (1801-1890), un preot între anglicanism și catolicism

Mircea Bogdan Oprea

Abstract: The article aims to present an important historical representative, both for the Anglican and Roman-Catholic Church, less known and researched in the Romanian orthodox theology, but whose example could be successfully used in the interconfessional debates between our Church and the two Western Churches. Newman's way of thinking is characterized by complementary advantages and not by contradictions, he was named, at the same time, liberal and conservative, progressive and traditional, cautious and radical, dogmatic, but at the same time pragmatic, idealist, but realist. Newman can be a model for the contemporary priest, because of his exemplary conduct, dedication, intellectual ability and continuous cumulation of theological knowledge, but, most of all, because of the verticality and subtilty with which he defended the truth. Both for the Catholic and for Anglican priest he is a reference point, especially now, in the 21st century. But he can be an example for the contemporary Romanian orthodox priest as well.
Keywords: theology, Anglicanism, Oxford Movement, catholicism, university, Council, cardinal.

Preliminarii

Secolul al XIX –lea este unul al profundelor schimbări în Europa, pe toate palierele: economic, cultural, politic, social și religios. Promotoare a industrializării, Anglia devine un motor al bătrânului continent ce se pregătea pen-

tru mari schimbări. Cu o democrație deja bine înrădăcinată, englezii erau în majoritate anglicani, cel puțin formal. Politica amestecată cu religia a creat o atmosferă care se străduia să facă față unui secol ce se anunța zbuciumant, cu schimbări rapide în toate dimensiunile.

Industrializarea avea să schimbe definitiv viața întregii Europe, din punct de vedere economic și nu numai. Acest fapt a modificat viața socială, trecând-o de la un Ev Mediu rural, la o etapă a adunării forței de muncă în jurul marilor centre industriale, practic o urbanizare forțată. În Anglia, partidul cu peste 50 de ani de conducere, *Tory,* a pierdut majoritatea în Parlamentul Angliei, iar la putere a venit noul colos politic, partidul *Whig*.

Biserica Anglicană a fost prinsă în luptele politice ale celor două partide. Episcopii făceau parte de drept din Camera Lorzilor, cameră superioară și decizională a parlamentului Angliei. Susținerea pe care au arătat-o partidului *Tory* în cei 50 de ani de conducere a țării au adus după sine opoziția partidului *Whig* față de Biserica Angliei, în momentul în care acesta a ajuns la conducere. Populația anglicană a început să sancționeze erorile și exagerările clerului anglican, în multe cazuri cu revolte care au scos la iveală mari semne de întrebare cu privire la starea reală a Bisericii Anglicane.

Revoluția franceză (1789-1799) a arătat atrocitățile de care sunt capabili oamenii atunci când au posibilitatea de a se dezlănțui. Acest lucru a speriat întregul continent dar mai ales marea rivală, Anglia. Iată contextul în care societatea engleză, și în special Biserica Anglicană, era pusă în fața unor noi provocări. Mișcarea de la Oxford este evenimentul care marchează viața Bisericii Anglicane în secolul al XIX-lea și care îl scoate în față pe cel care a coordonat încercarea de reînnoire spirituală a Angliei: John Henry Newman.

Născut într-o familie de anglicani moderați, s-a dedicat studiului și a devenit preot în Biserica Angliei și profesor universitar la Oxford. Lecturile din teologia patristică a pri-

melor secole creștine i-au deschis orizonturi duhovnicești noi și întrebări ale căror răspunsuri l-au tulburat. A încercat să reformeze Biserica Anglicană din interior, atât teologic, prin fundamentarea doctrinei anglicane pe operele Sfinților Părinți ai primelor secole creștine, cât și la nivel de manifestare în cult, prin îndepărtarea de formele protestante de care se apropiase tot mai mult în ultimul secol. Reformele pe care le-a propus, deși erau legitime, l-au pus în situația de a renunța la anglicanism, în favoarea Bisericii Romei. Deși a devenit catolic, o parte a convingerilor sale din perioada anglicană nu le-a părăsit, afirmând că adevărul nu se negociază. Procesul de reformă a continuat și în Biserica Catolică, devenind unul dintre personajele foarte importante ale catolicismului în Anglia în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Nu a făcut concesii la promovarea adevărului și a încercat să trăiască un creștinism primar autentic, într-un Occident în plină modernizare. Pentru Biserica Ortodoxă el poate fi un model în dialogul ecumenic, deoarece nu și-a negociat niciodată crezul său. Însăși Biserica Catolică îl consideră un „model autentic de ecumenism”[1].

Perioada de formare a tânărului John Henry Newman

John Henry Newman s-a născut la începutul secolului al XIX-lea, în 21 februarie 1801, în Londra. Tatăl său se numea John Newman. Acesta era originar dintr-o familie de migranți protestanți cu origini în Olanda. Familia lui s-a stabilit în Londra doar cu o generație înainte de el[2]. Mama lui se numea Jemima Fourdrinier și provenea dintr-o familie întemeiată de un gravor renumit, Paul Fourdrinier, bunicul ei. Acesta

[1] Jean-Claude Perisset, „John Henry Newman, modelul unui ecumenism autentic”, în: *Drumul nostru spre unitatea creștinilor*, XXXVI (2010), p. 1.

[2] Louis Bouyer, *Newman: his life and spirituality*, trad. J. Lewis May, Ignatius Press, San Francisco, 2011, pp. 1–2.

era un hughenot francez refugiat în Anglia în urma revocării Edictului de la Nantes[3] de către regele Ludovic al XIV-lea (1638-1715) al Franței, supranumit Regele Soare. Avea un mare talent artistic, iar prin ambiție și muncă a devenit un renumit gravor în cupru. El a dezvoltat mașina de fabricare a hârtiei care îi poartă numele: Fourdrinier. Prin aceasta a dezvoltat o afacere importantă[4]. Era primul fiu al familiei sale, care va număra șase copii.

Copilăria sa a fost una zbuciumată, marcată în principal de problemele financiare ale părinților săi. Tatăl său, John, era bancher și problemele financiare ale firmei au dus la falimentul acesteia în 1816[5]. Acest faliment s-a datorat războaielor napoleniene[6] (1799-1815). După acest eveniment trist, familia Newman se mută în Norwood, tatăl său fiind hotărât să-și schimbe meseria, datorită foștilor săi parteneri de afaceri care dețineau o fabrică de bere. A devenit directorul fabricii de bere, mai târziu având să se stabilească la Alton[7].

Tânărul John Henry și-a început studiile în 1808, la Ealing, într-o școală privată, unde va continua până în 1816. Avea un talent deosebit pentru poezie şi muzică, realizând în acest interval mai multe lucrări. Plăcerile sale l-au izolat oarecum

[3] În octombrie 1685.

[4] Paul Fourdrinier a folosit combinația de gravură a cuprului în procesul de tipărire. A activat într-o perioadă propice în care s-a eliminat cenzura de stat și s-a instituționalizat dreptul de autor. Coroborat cu avântul Revoluției industriale și cu mari investiții, s-au făcut proiecte importante la care Paul Fourdrinier a participat: primul pod Westminster al lui Charles Labeyle, clădirea Regency Bath și Radcliffe, Camera lui James Gibb din Oxford, toate gravate de către Fourdrinier în numele creatorilor lor. Pentru mai multe informații se poate consulta lucrarea Peter Simpson, *The Fourdrinier forgot. The Life, Time and Work of Paul Fourdrinier, Master Printmaker in London 1720-1758*, AuthorHouse, USA, 2017.

[5] Maisie Ward, *Young Mr. Newman*, Sheed and Ward, New York, 1948, p. 42.

[6] L. Bouyer, *Newman*, p. 12.

[7] L. Bouyer, *Newman*, p. 21.

de ceilalți copii[8]. Mama sa, Jemima, era o calvină înfocată, care s-a străduit să își educe copiii într-un spirit calvin. Tânărul Henry și-a însușit într-o anumită măsură educația religioasă a mamei sale, însă credința sa era mai mult o superstiție, pe care o va reconsidera în jurul anului 1816[9]. Îi plăcea să citească din Biblie, însă pe lângă aceasta, lectura mult din cărțile lui Walter Scott (1771-1832), care tocmai se editau[10]. De asemenea, citea și autorii clasici, ca Homer, Ovidius sau Herodot. A intrat în contact cu operele lui Thomas Paine (1737-1809) și David Hume (1711-1776), scriitori agnostici, care l-au influențat o vreme.

John Henry Newman a avut o relație bună cu profesorul și reverendul Walter Mayers, protestant evanghelic, care l-a impresionat cu lecturile propuse și cu discuțiile dintre ei. Corespondența pe care o poartă cu acesta, arată spiritul critic pe care tânărul Newman și-l însușise încă din tinerețe[11]. Mayers, alături de predicile și cărțile teologice evanghelice cu care vine în contact, l-au influențat în alegerea unui mod de viață religios și nu doar virtuos. Renunță la calvinism, convins fiind că aceasta este calea cea corectă. Îşi va transfera egoismul într-o dorință înflăcărată de a-şi mântui sufletul[12].

El a fost influențat mai departe de comentatorul biblic Thomas Scott[13] (1747-1821), ale cărui idei și le-a impropriat. A citit operele lui Daniel Wilson (1778-1858), Joseph Milner (1744-1797) și John Newton (1725-1807), care i-au influențat modul de a gândi din punct de vedere teologic, ei fiind toți

[8] Dorinel Dani, *Mișcarea de la Oxford, rezultatele ei și relațiile Bisericii Anglicane cu Bisericile Romano-Catolică și Ortodoxe până la sfârșitul secolului al XIX-lea*, Editura Universității de Nord, Baia Mare, 2008, p. 111.

[9] John Henry Newman, *Apologia pro vita sua*, Dent, London, 1914, p. 2.

[10] L. Bouyer, *Newman*, p. 16.

[11] L. Bouyer, *Newman*, p. 49.

[12] John Henry Newman, *Letters and correspondence of John Henry Newman during his life in the English Church: with a brief autobiography*, vol. I, ediție de Anne Mozley, Longmans, London, 1891, p. 22.

[13] J.H. Newman, *Apologia pro vita sua*, p. 5.

evanghelici[14]. Newton este cel care îl influențează cel mai mult, de la care va primi convingerea că papa nu este nimeni altul decât antihristul profețit de Daniel[15].

Falimentarea băncii pe care a condus-o tatăl său este o lovitură grea pentru tânărul Newman, care se vede nevoit să rămână peste vară în internatul de la Ealing, în timp ce colegii săi au plecat acasă. Problemele financiare ale familiei păreau că-i vor bloca educația. La 14 decembrie se înscrie la Trinity College din Oxford, dar va ajunge aici doar mai târziu, în iunie 1817, datorită faptului că nu existau locuri libere în campus. Aici îl întâlnește pe John William Bowden (1798-1844), cu care se împrietenește[16] și care va deveni mai târziu un sprijinitor important al Mișcării de la Oxford.

Activitatea lui Newman ca preot anglican

Newman a primit o bursă de la Trinity College în 18 mai 1818, studii pe care le finalizează în 1820[17]. În 21 februarie 1822 devine profesor asociat la Oriel College[18]. Viața sa se schimbă odată cu ocuparea acestui post. Îi cunoaște pe Richard Hurrel Froude (1803-1836) și Edward Bouverie Pusey (1800-1882), cu care leagă o strânsă prietenie. Prietenia cu cei doi, mai ales cu Froude, îl face să își schimbe viziunea asupra Bisericii Romano-Catolice, despre care el însuși va spune că până în acel moment nu a considerat-o atât de plină de sfințenie[19].

---

[14] D. Dani, *Mișcarea de la Oxford, rezultatele ei și relațiile Bisericii Anglicane cu Bisericile Romano-Catolică și Ortodoxe până la sfârșitul secolului al XIX-lea*, pp. 112–113.

[15] J.H. Newman, *Apologia pro vita sua*, pp. 62–63.

[16] J.H. Newman, *Letters and correspondence of John Henry Newman during his life in the English Church*, vol. I, p. 34.

[17] Robert Sencourt, *Life of Newman*, Dacre Press, Westminster, 1948, p. 14.

[18] M. Ward, *Young Mr. Newman*, p. 68.

[19] J.H. Newman, *Apologia pro vita sua*, p. 75.

Anul 1824 este cel în care devine diacon în Biserica Anglicană, la 13 iunie, în duminica Sfintei Treimi. Cu ajutorul lui Edward Pusey a fost primit în Parohia *Saint Clement* din Oxford, unde reușește să facă o misiune deosebită. În 29 mai 1825 a fost hirotonit preot Anglican în *Christ Church*[20]. Până în anul 1826 el a făcut parte din corpul administrativ al colegiului Oriel. Începând din anul 1826 a fost ales profesor examinator al aceluiași colegiu[21].

El rămâne pe mai departe un adept și un susținător înfocat al Bisericii Evanghelice. Devine chiar secretarul unei societăți evanghelice începând cu anul 1827, funcție pe care o deține până în anul 1830[22]. În anul 1828 se eliberează Parohia *Sfânta Maria* din Oxford, titularul postului, Edward Hawkins (1789-1882) a fost ales Rector al Universității Oxford. J. H. Newman a preluat Parohia *Saint Mary* care rămăsese vacantă. Din această poziție, a încercat să se dedice înfrumusețării cultului, după modelul catolic, totuși el păstrând pe mai departe formele anglicane ale cultului, mai ales poziționarea preotului în timpul slujbei, în partea de nord a altarului, lucru pe care alții l-au abandonat. Cunoscut ca o persoană intelectuală și rafinată, a ajuns repede să fie agreat de tot mai mulți oameni, în special de tineri, care veneau să-i asculte cuvântările de duminică după-amiază [23].

Newman, însoțit de bunul său prieten, Richard Hurrell Froude, la 8 decembrie 1832 pleacă într-o călătorie pe Mediterana, o călătorie care se vrea a fi una de restabilire sau vindecare a prietenului său, care suferea de o boală a plămâ-

---

[20] John Henry Newman, *The letters and diaries of John Henry Newman*, vol. I, ediție de Ian Ker et alii, Clarendon, Oxford, 1978, p. 251.

[21] John Henry Newman, Henry Tristram, *Autobiographical writtings*, Sheed and Ward, London-New York, 1956, p. 69.

[22] M. Ward, *Young Mr. Newman*, pp. 57–67.

[23] D. Dani, *Mișcarea de la Oxford, rezultatele ei și relațiile Bisericii Anglicane cu Bisericile Romano-Catolică și Ortodoxe până la sfârșitul secolului al XIX-lea*, p. 114.

nilor. Printre multele locuri vizitate, ei au vizitat Italia, unde au intrat în contact cu mai multe personalități ale Bisericii Catolice și care se pare că i-au impresionat[24].

Implicarea lui John Henry Newman în Mișcarea de la Oxford

Călătoria se încheie în 9 iulie 1833, când se întoarce la Oxford. La puțin timp după întoarcerea sa, are loc rostirea celebrei predici care a declanșat o adevărată mișcare spirituală și intelectuală în Biserica Anglicană. Predica lui John Keble (1792-1866) rostită în Biserica *Saint Mary* și intitulată *Apostazia națională*, este scânteia care declanșează *Mișcarea de la Oxford*, cea mai amplă acțiune de revigorare din secolul al XIX-lea în Biserica Anglicană.

Un alt moment important, care a stârnit pe Newman să scrie primele tratate ale mișcării, este considerat ședința de la Haleigh, la care au participat reprezentanți din cele trei mari universități ale Angliei: reverendul Hugh James Rose (1795-1838)[25], Richard Hurrell Froude[26], reverendul William Patrick Palmer (1803-1885)[27] și reverendul Arthur Philip Perceval (1799-1853)[28]. Întâlnirea celor patru a avut între 25

[24] J.H. Newman, *Apologia pro vita sua*, pp. 96–98.

[25] Cel care a găzduit ședința și absolvent al *Trinity College* din Cambridge, ulterior numit profesor de Teologie la Universitatea din Durham cf. James McMullen Rigg, „Rose, Hugh James (1795-1838)", în: *Dictionary of National Biography*, Leslie Stephen, Sidney Lee (eds.), vol. LXIX, Smith, Elder, & co., London, 1885, pp. 169–170.

[26] Profesor la *Oriel College* din Oxford.

[27] Absolvent al *Trinity College* din Dublin în 1824 și cadru universitar la *Worcester College* din Oxford, cf. J. M. RIGG, *Palmer, William (1803-1885)* în James McMullen Rigg, „Palmer, William (1803-1885)", în: *Dictionary of National Biography*, Leslie Stephen, Sidney Lee (eds.), vol. XLIII, Smith, Elder, & co., London, 1885, pp. 169–170.

[28] Absolvent al *Oriel College* din Oxford și profesor asociat la *All Souls College* din Oxford între 1821-1825, cf. Albert Frederick Pollard, „Perceval, Arthur Philip (1799-1853)", în: *Dictionary of National Biography*, Leslie Stephen, Sidney Lee (eds.), vol. XLIV, Smith, Elder, & co., London, 1895,

și 29 iulie 1833 și a avut ca scop găsirea unei soluții de ieșire din situația de criză în care se afla Biserica Anglicană. A. P. Perceval a propus să se constituie o asociație care să propună soluții pentru a ieși din criză, dar nu s-a ajuns atunci la un consens asupra acestei chestiuni. Apoi s-au adus în discuție susținerea Doctrinei Succesiunii Apostolice a Bisericii Anglicane, precum și folosirea cărții de rugăciuni (*Book of Common Prayer*) fără a fi schimbat textul, așa cum se avea în plan de către politicieni. În data de 29 iulie întâlnirea s-a încheiat, iar Froude, odată întors la Oxford, a explicat celor de acolo mesajul întâlniri. Ulterior, Arhiepiscopul de Canterbury a fost înștiințat de către această întâlnire printr-o petiție care susținea cele două decizii, semnată de 7000 de clerici. Apoi 230.000 de capi de familie au semnat o declarație de atașament față de Biserica Anglicană, care a fost și ea înmânată arhiepiscopului[29].

Aceste discuții îl încurajează pe Newman să înceapă, după doar câteva săptămâni, să scrie primul tratat de revigorare a vieții religioase, urmat la scurt timp de al doilea și al treilea tratat. Primul tratat a fost intitulat: *Thoughts on the Ministerial Commission, respectfully addressed to the Clergy (Gânduri privind Comisia Ministerială, adresate respectuos clerului)*. Este în fapt o broșură în care autorul, făcând apel la succesiunea apostolică a clerului anglican, îi îndeamnă pe clerici să urmeze apostolilor și să apere Biserica, așa cum au făcut-o Apostolii la vremea lor[30]. Acestea tratate creează, pe de o parte panică, pe de altă parte entuziasm, un entuziasm

p. 368.. De la el avem informații despre aceasă ședință, dintr-o scrisoare către editorul Irish Ecclesiastical Journal (Revista Ecleziastică Irlandeză) publicată în: Arthur Philip Perceval, *A Collection of papers connected with the theological movement of 1833*, J.G.F. and J. Rivington, London, 1842, pp. 10–12.

[29] A.P. Perceval, *A Collection of papers connected with the theological movement of 1833*, pp. 10–12.

[30] John Henry Newman, „Tract Nr. I, Thoughts on the Ministerial Commission, respectfully addressed to the Clergy", <http://www.newmanreader.org/works/times/tract1.html>, 5 martie 2018.

care va duce la crearea unei adevărate mișcări de reînnoire a Bisericii Anglicane, care va purta numele de Mișcarea Tractariană[31], sau Mișcarea de la Oxford[32].

Mișcarea de la Oxford devine centrul preocupărilor lui Newman. El vede în aceasta un moment oportun de a îndrepta derapajele istorice pe care le suferise Biserica Anglicană de-a lungul timpului, precum și abuzurile pe care le-au săvârșit politicienii și oamenii bogați, prin implicarea în numirile de episcopi și modificarea sau chiar simplificarea cultului în multe rânduri, după bunul plac al unuia sau al altuia.

Newman depune un efort deosebit, participând atât prin cuvântări, dar mai ales prin scrierile sale numeroase și foarte bine documentate la revigorarea teologiei anglicane. Tratatele scrise de el schimbă optica clerului față de realitățile religioase, punând într-o altă lumină viața religioasă atât a laicilor, cât și a clericilor. Pentru prima dată se spuneau lucrurilor pe nume, erau condamnate ingerințele politicului în numirile episcopilor, dar și celelalte ingerințe ale laicilor, neconforme cu dogmele Bisericii. De altfel, aceasta este perioada în care începe să studieze sistematic scrierile Sfinților Părinți[33], dorind să își fundamenteze afirmațiile sale pe operele acestora. În primii ani ai Mișcării (1833-1839), Newman încearcă să împace, în scrierile sale, printr-o abordare teologică echilibrată, diminuările dogmatice ale protestantismul evangelic și exagerările doctrinare ale Romei. El folosește o teologie

[31] Nume provenit de la cuvântul *tracts* – tratat.

[32] Centrul mișcării se afla la Oxford.

[33] Newman a citit la început operele Sfinților Părinți ai Răsăritului, pe Sf. Atanasie cel Mare și pe Sf. Vasile cel Mare, așa cum reiese din John Henry Newman, *The Arians of the fourth century*, Longmans, Green, London, 1908.. Ulterior, lecturile au cuprins pe lângă operele Sfinților Părinți Răsăriteni, și operele Sfinților din Apus, pentru a putea argumenta predicile, articolele și tratatele pe care le scrie cu citate pe care conaționalii săi ar putea să le cunoască, așa cum reiese din scrierile sale. Un exemplu este J. H. NEWMAN, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, London, Longmans, Green & Co., 1909, în care citează din mai mulți Sfinți Părinți.

fundamentală de mijloc, între cele două religii. Această teologie o numește *Via Media* (calea de mijloc)[34]. Tratatele 38 și 41 au fost scrise de Newman. Ele chiar au acest titlu, de *Via Media,* deoarece în ele autorul laudă modul în care Biserica Anglicană nu a căzut nici în capcana reformatorilor cu atitudini extreme, dar nici nu s-a închistat în doctrine greoaie care pun povară pe om: „Slava Bisericii engleze este că a luat VIA MEDIA, așa cum a fost numită. Se află între reformatori (așa-numiți) și romani (catolici)"[35].

Tratatele erau scrise, tipărite, iar din inițiativa lui Newman, ele au fost împărțite din mână în mână. El însuși a străbătut întreaga țară, astfel că în vacanța de iarnă a anului 1833, împreună cu alți membrii ai mișcării, au dus tratatele la clericii și episcopii de pe întreg teritoriul Angliei, rugându-i să le citească[36]. Difuzarea tratatelor a făcut ca mesajul să se răspândească repede și Mișcarea să dobândească tot mai mulți adepți, chiar și în tabăra evanghelicilor.

Predicile sale au avut un ecou aparte și o forță de penetrare care a ajutat la recrutarea de simpatizanți ai mișcării de revigorare spirituală. Toți cei care se adunau duminica după amiază să-i asculte cuvântările, erau pătrunși de cuvintele lui și convinși în promovarea învățăturilor sale. Subiectele pe care le aborda erau diverse, dar de fiecare dată erau bine argumentate cu texte scripturistice[37]. La început, mișcarea a avut multe atuuri și puțini opozanți, de aceea existau condiții favorabile unei bune și rapide dezvoltări. Anul 1834 a fost unul la fel de bun pentru Mișcarea de la Oxford, deoarece scrierea de noi tratate a continuat, iar noi adepți continuau

---

[34] John T. Ford, „John Henry Newman's Apologia as a Journal of His Conversions", p. 23, <http://www.augsburgfortress.org/media/downloads/9781451472530Chapter1.pdf>, 25 ianuarie 2018.

[35] John Henry Newman, „Tract nr. 39, VIA MEDIA", <http://www.newmanreader.org/works/viamedia/volume2/viamedia.html>, 12 martie 2018.

[36] Owen Chadwick, *The spirit of the Oxford Movement: Tractarian essays*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, p. 110.

[37] L. Bouyer, *Newman*, pp. 194–195.

să apară. S-au publicat numai în acest an 20 de tratate scrise de mai mulți autori[38].

Un moment de începere a neînțelegerilor era inevitabil. Încă de la început tratatele au fost înțelese diferit și nu întotdeauna corect, fapt care va duce la divergențe de opinii și bineînțeles la deziceri ale clericilor față de tratate. Primul conflict deschis a apărut în 1836, între membrii mișcării și alți profesori de la Oxford. Avea în centru numirea unui nou profesor la Oxford, la catedra de Teologie. Noul profesor, Renn Dickson Hampden (1793-1868) a fost respins atât de membrii mișcării, cât și de unii evanghelici, fapt ce i-a pus în situația de a face front comun împotriva numirii acestuia. El a fost unul dintre susținătorii campaniei de primire în cele două mari universități ale Angliei, Oxford și Cambridge, de tineri care nu erau anglicani, campanie susținută în 1834. Se pare că tendințele sale liberale au supărat pe toată lumea[39]. Însăși J. H. Newman a scris un pamflet împotriva acestei numiri, la adresa lui Hampden și a multelor sale deficiențe. Pentru acest fapt partidul de la guvernare, *Whigh*, i-a acuzat pe tractarieni că doreau să îndrepte Biserica Anglicană spre Biserica Catolică.

În mai multe rânduri, tractarienii au contestat doctrina infailibilității, afirmând că autoritatea bisericească a papei nu este echivalentă cu infailibilitatea papală. Cardinalul romano-catolic Nicholas Wiseman (1802-1865), vizitează Anglia începând cu toamna anului 1835[40] și observă slaba implicare a Bisericii Catolice în viața comunităților. De aceea face vizite la mai multe biserici, unde ține o serie de prelegeri despre

---

[38] D. Dani, *Mișcarea de la Oxford, rezultatele ei și relațiile Bisericii Anglicane cu Bisericile Romano-Catolică și Ortodoxe până la sfârșitul secolului al XIX-lea*, p. 119.

[39] Hugh Chisholm, *The encyclopaedia britannica: a dictionary of arts, sciences, literature and general information*, vol. XII, Cambridge University Press, Cambridge, 1910, p. 902.

[40] „Nicholas Patrick Wiseman in Catholic Encyclopedia”, <https://www.catholic.org/encyclopedia/view.php?id=12421>, 12 martie 2018.

doctrina catolică, dorind să promoveze catehizarea laicilor. În cadrul predicilor sale, a combătut vehement câteva ipoteze ale tractarienilor, printre care și atacarea doctrinei Infailibilității ori a Indulgențelor[41]. Newman este cel care răspunde cardinalului pe măsură, printr-o serie se predici pe care mai târziu le va publica în volumul *Lectures on the Prophetical Office of the Church*[42] *(Lecturi despre misiunea profetică a Bisericii)*. În aceste cuvântări face distincție clară între ceea ce considera că era catolic – universal și ceea ce era roman, adică tradiție nefondată[43]. De altfel, în dese rânduri, Newman a criticat derapajele doctrinare ale Bisericii Catolice, mai ales dogma primatului papal.

Activitatea publicistică până la părăsirea Bisericii Anglicane

Studiile pe care le întreprinde Newman, citind operele Sfinților Părinți, pentru a-și putea fundamenta învățătura, face să apară îndoiala în sufletul său. De notat este că el a citit atât operele Sfinților Părinți ai Apusului: Irineu de Lyon, Fericitul Augustin, etc, precum și operele Sfinților Părinți ai Răsăritului, în special pe Sfântul Atanasie cel Mare, dar nu numai, a cărui operă o folosește la scrierea cărții *Arians of the Fourth Century (Arienii în secolul al IV-lea)*[44].

Aceste studii vor duce la dezvoltarea mișcării și la fundamentarea ei pe baze solide, dar în același timp vor naște întrebări în sufletul lui Newman. Dorința de a ajuta această

[41] Wilfrid Ward, *The life and times of Cardinal Wiseman*, vol. II, Longmans, Green, New York and Bombay, 1897, pp. 233–234.

[42] John Henry Newman, *The via media of the Anglican Church: illustrated in lectures, letters, and tracts written between 1830 and 1841*, vol. I, B.M. Pickering, London, 1877.

[43] D. Dani, *Mișcarea de la Oxford, rezultatele ei și relațiile Bisericii Anglicane cu Bisericile Romano-Catolică și Ortodoxe până la sfârșitul secolului al XIX-lea*, p. 127.

[44] John Henry Newman, „Arians of the Fourth Century", <http://www.newmanreader.org/works/arians/index.html>, 12 ianuarie 2018.

mișcare îl face pe Newman să scrie un număr impresionant de tratate, precum și alte lucrări importante. Tot în această perioadă întreține o vastă corespondență teologică atât cu membrii mișcării, cât și cu alte personaje, precum cardinalul Wiseman, care îl va convinge și ajuta să părăsească anglicanismul și să se alăture Bisericii Catolice.

Scrie în această perioadă 5 cărți și 30 de tratate[45], alături de numeroase articole în revistele vremii, precum și multe predici în bisericile *St. Clement* și *St. Mary* din Oxford, unde a slujit cu devotament, și pe care le va publica în mai multe volume mai târziu. Scrierile sale din această perioadă critică o serie de învățături ale Bisericii Catolice, cum ar fi primatul papal[46], chestiuni pe care nu le-a retractat ulterior părăsirii anglicanismului, ci doar le-a nuanțat[47]. În acest sens, papa Benedict al XVI-lea, în mesajul trimis participanților la Simpozionul internațional intitulat: *Primatul lui Dumnezeu în viața și în scrierile Fericitului John Henry Newman*, în 22 noiembrie 2010, spunea că: „ […] Fericitul John Henry Newman, un maestru în a ne învăța că primatul lui Dumnezeu este primatul adevărului și al iubirii […]”[48].

Îndoieli – de la anglicanism la catolicism

Îndoielile cu privire la veridicitatea teologiei anglicane apar în sufletul său începând cu primăvara anului 1839. Însă

[45] *Tracts for the Times*, http://www.newmanreader.org/works/times/index.html 12.01.2018.

[46] John Henry Newman, „An Essay on the Development of Christian Doctrine”, <http://www.newmanreader.org/works/development/index.html>.

[47] John Henry Newman, „Retractation of Anti-Catholic Statements”, <http://www.newmanreader.org/works/viamedia/volume2/retractation.html>, 12 februarie 2018.

[48] „Mesaj al Papei Benedict al XVI-lea pentru simpozionul dedicat Fericitului John Henry Newman: A trăi înseamnă a descoperi adevărul că Dumnezeu este iubire - 18/11/2010”, <xvi/en/letters/2010/documents/hf_ben-xvi_let_20101118_newman-friends.html>, 23 septembrie 2017.

rămâne pe mai departe consecvent în apărarea şi promovarea Bisericii Anglicane, aşa cum el însuşi mărturisea[49]. În același an a devenit redactor la revista *British Critic*, unde a publicat multe articole teologice interesante. Studierea istoriei monofizitismului de către Newman a creat o mai mare stare de tensiune în sufletul său. Cu toate acestea, a continuat să scrie în apărarea Bisericii Anglicane, munca sa concretizându-se în tratatul 90. Acesta avea să fie ultimul tratat și cel care a stârnit cele mai multe controverse[50]. A încercat, în acest ultim tratat, să arate că cele 39 de articole fondatoare ale Anglicanismului au fost îndreptate împotriva greșelilor din Biserica Romano-Catolică și nu împotriva Bisericii Catolice în sine. Aceste articole condamnau excesele catolicismului, precum unele erori, și nu dogmele ca adevăruri. Cel de-al nouăzecelea tratat al *Mișcării de la Oxford* este și ultimul, scris de chiar cel care a început seria tratatelor. A fost publicat la 27 februarie 1841. Această lucrare a înfuriat pe toată lumea, el nefiind înțeles așa cum a fost scris, nici de către anglicani, nici de către catolici. În 8 martie 1841, patru dintre profesorii seniori de la Oxford au atacat tratatul în mod public, printr-un articol trimis la redactorul *Tracts for the Times*. În scurt timp i s-a refuzat lui Newman dreptul de a se apăra, fapt care face să se deschidă un nou set de acuze la adresa lui[51]. În 15 martie s-a alcătuit un act de condamnare a tratatului, act afișat în toate colegiile din țară. În acest act ei au afirmat că condamnă Tratatul 90 pentru că: „[...] Au fost sugerate mai multe modalități de interpretare, acestea fiind susținute și prin intermediul altor publicații presupuse a fi scrise de membri ai Universității, iar subscrierea la Articole ar fi putut duce la reconciliere prin adoptarea erorii Romano-Catolice". Așadar, concluzia lor este că:

[49] J.H. Newman, *Apologia pro vita sua*, p. 180.

[50] L. Bouyer, *Newman*, p. 218.

[51] Ian Turnbull Ker, *John Henry Newman: a biography*, Oxford University Press, Oxford; New York, 2010, pp. 218–219.

> „Acele modalități de interpretare, așa cum sunt ele sugerate în *Tratatul* menționat, evită mai degrabă decât explică sensul *Celor 39 de Articole* și reconciliază adeziunea la ele cu adoptarea erorilor pe care ar trebui să le împiedice, anulând obiectul regulamentelor sus-menționate și fiind neconsecvente cu respectarea datorată acelor regulamente"[52].

Newman a fost apărat de câteva personalități ale vremii, însă el a fost speriat de forța atacului generalizat și s-a simțit trădat de cei care au încuviințat judecarea sa. Printre cei care l-au apărat amintim pe William Patrick Palmer, Arthur Philip Perceval (1799-1853), preotul Walter Farquhar Hook (1798-1875) din Leeds, George Moberley[53] (1803-1885) și John Keble. Cu toate că a fost apărat de către unii prieteni, el s-a simțit trădat de toți cei care l-au acuzat și nu i-au dat ocazia să se apere. Condamnarea tratatului și a persoanei lui a mers mai departe, chiar dacă Newman reușise să facă un compromis cu episcopul de Oxford, Richard Bagot (1782-1854). Newman a promis că nu va mai scrie, dacă episcopii nu vor mai condamna public *Tratatul 90*. Doar că episcopii nu s-au ținut de cuvânt, iar dezamăgirea a crescut cu atât mai mult. Ei au făcut bloc comun și l-au criticat pe Newman și *Tratatul 90* mai bine de trei ani. Newman mărturisește că acest lucru l-a considerat ca pe o condamnare, la care ar fi dorit să protesteze și să se apere, dar mai apoi a renunțat[54].

Consecințele acestor condamnări și atacuri au fost retragerea lui Newman în februarie 1842 la Littlemore. Aici își cumpărase teren și zidise un șir de case și o capelă, pe care intenționa să le utilizeze pentru a duce un fel de viață monahală, alături de alți cunoscuți ai săi. Alături de el s-au mai retras și alți prieteni. S-a retras din viața publică, ultima predică în fața studenților fiind ținută în 2 februarie 1843. La 7 septembrie a aceluiași an, la cererea episcopului Richard

[52] Richard William Church, *The Oxford movement*, Macmillan & C., London, 1892, p. 253.

[53] Avea să fie mai târziu episcop de Salisbury.

[54] J.H. Newman, *Apologia pro vita sua*, p. 175.

Bagot al Oxfordului, a demisionat din funcția de paroh al bisericii *Saint Mary*[55]. La 25 octombrie 1843, a rostit ultima sa predică, în capela din Littlemore, intitulată sugestiv *The parting of friends (Despărțirea prietenilor)*. La această predică a comparat modul în care evreii i-au ucis pe proorocii Vechiului Testament, cu modul în care cei care nu i-au înțeles mesajul l-au condamnat pe el[56]. Unul dintre martorii oculari ai acestei predici, Gregory Robert (1819-1911), a afirmat că la finalul slujbei, Newman a coborât din amvon, s-a dezbrăcat de veșmintele preoțești, pe care le-a aruncat în mod ostentativ peste balustrada altarului, cei prezenți înțelegând că acesta era finalul preoției sale în Biserica Anglicană[57].

Suferințele sufletești îl fac să se izoleze de toți cunoscuții săi. La 3 octombrie 1845 a demisionat de la colegiul Oriel, printr-o scrisoare adresată directorului acestei instituții[58]. Șase zile mai târziu, Newman avea să renunțe oficial la anglicanism și să treacă în Biserica Romano-Catolică.

Convertirea la catolicism

Oxfordul este lăsat în urmă la 22 februarie 1846. Îl părăsește și se stabilește aproape de Birmingam, unde își avea reședința Cardinalul Wiseman, cel care cântărise greu în decizia lui Newman de a părăsi anglicanismul. Devenit între timp omul care trebuia să întărească poziția catolicilor în Regatul Unit și să coordoneze organizarea mai bună în Anglia, Wiseman a văzut în Newman o certă valoare care

[55] L. Bouyer, *Newman*, pp. 279–280.

[56] John Henry Newman, „Sermons bearing on subjects of the day. Sermon 26. The Parting of Friends", <http://www.newmanreader.org/works/subjects/sermon26.html>, 15 aprilie 2017.

[57] William Holden Hutton (ed.), *Robert Gregory, 1819-1911 Being the autobiography of Robert Gregory, D.D., dean of St. Paul's.*, Longmans, Green and Co., London; New York, 1912, p. 28.

[58] John Henry Newman, *Correspondence of John Henry Newman with John Keble and others, 1839-1845*, ediție de Canon E. Surmont, Longmans, Green, London, 1917, p. 143.

poate fi pusă în slujba Bisericii sale. Apropierea dintre ei doi se face treptat, prin corespondența pe care o poartă timp de mai mulți ani. Odată plecat din Oxford, Wiseman a mizat pe faptul că ruptura dintre episcopii anglicani și Newman va deveni de nerefăcut. Și a avut dreptate. L-a convins să devină catolic, pentru că anglicanismul nu întrunea așteptările pe care le avea Newman de la o biserică. Nici catolicismul nu era ceea ce el își dorea, dar părea mai apropiat de Creștinismul Primar, după care tânjea atât de mult. Apoi cardinalul l-a convins să își continue studiile pentru a deveni preot catolic. Newman își continuă studiile la Roma, unde este hirotonit preot la data de 30 mai 1847[59]. În acelaşi an s-a întors în Anglia şi a locuit mai întâi la Maryvale, aproape de Oscott, apoi la St. Ana, în Birmingham.

O problemă a epocii a fost faptul că, deși Biserica Catolică voia să fondeze în Irlanda o universitate în care tinerii catolici să poată studia, episcopii catolici de aici au refuzat și s-au opus prin toate modalitățile, deoarece ideea inițială era de a înființa o universitate regală în care să studieze atât catolicii, cât și anglicanii. Ei vedeau în această idee o modalitate de a promova și introduce agresiv anglicanismul într-o regiune catolică. În timp, au considerat că ar fi bine dacă ar înființa o universitate exclusiv catolică, care să devină renumită și care să stopeze ideea anterioară. Pentru acest demers a fost ales omul cu mare experiență didactică și care venea din sistemul Oxford, un sistem cu mare valoare, care dădea rezultate.

J. H. Newman a primit cu bucurie ideea de a înființa o nouă universitate. A fondat Universitatea catolică din Dublin în 1851, numind-o *Catholic University of Ireland*. În jurul persoanei sale, universitatea a crescut[60]. Și-a reformulat concepția sa despre universitate prin mai multe conferințe, concept care se va concretiza într-o lucrare numită *Idea of a University (Ideea de Universitate)*, una dintre cele mai importante opere

[59] „Chronology of Newman's Life", <http://www.newmanfriendsinternational.org/en/j-h-newman/chronology-newman-life/,>, 25 martie 2017.

[60] I.T. Ker, *John Henry Newman*, pp. 397–402.

ale lui Newman. El a fost numit Rector al noii universități și a început o muncă titanică, chiar dacă episcopii nu i-au dat putere de decizie în noua instituție. El era doar preot, iar ei erau episcopi. Chiar dacă era rector, din punct de vedere clerical, trebuia să se afle în ascultare față de ei. În repetate rânduri s-a plâns cardinalului Wiseman de neputința de a lua decizii importante, motiv pentru care cardinalul încearcă să îl facă episcop. Episcopii din Irlanda se opun, iar tentativa eșuează.

Problemele nu îl înving pe Newman, care reușește să înființeze în 1854 o facultate de filosofie și una de literatură, iar doi ani mai târziu, în 1856 o facultate de medicină. Numărul studenților nu era mare, laicii nu prea aveau putere decizională în universitate, iar el era puțin consultat în problemele şi deciziile universității. A ajuns să devină funcția sa doar onorifică, dar cu toate acestea personalitatea sa a ajutat foarte mult la promovarea instituției prin respectul de care se bucura în toate mediile. Dorind să facă mai mult, dar nefiind lăsat, în anul 1857 demisionează din funcția de rector[61]. Se întoarce la Birmingham unde are o activitate publicistică consistentă.

Preotul catolic John Henry Newman continuă să scrie și să-și aducă un aport substanțial la teologia catolică, prin lucrări deosebite. Puterea de creație a fostului anglican, pusă în valoare într-o perioadă de maturitate publicistică, a adus avantaje teologiei catolice, de care aceasta se folosește până în ziua de astăzi. Opera lui din perioada catolică însumează opt cărți cu mare valoare pentru catolici, plus nouă volume de predici, discursuri ocazionale și prelegeri la diferite imprejurări, precum și un volum de poezie creștină. O mare parte dintre ele au fost publicate doar postum, însă sunt considerate și astăzi o valoare incontestabilă pentru Biserica Catolică.

[61] „John Henry Newman”, în: *The Catholic Encyclopedia*, vol. X, Robert Appleton Company, New York, 1911.

Cardinalul Newman

Papa Leon al XIII-lea (1810-1903) l-a numit cardinal pe Newman, în 1879. El a acceptat, însă a pus două condiții: să nu fie făcut întâi episcop, el fiind doar preot, deci să se treacă peste această etapă, și să nu fie obligat să aibă reședința la Roma, după obicei. Personalitatea și importanța sa ca teolog îl fac pe papa Leon al XIII-lea să accepte aceste două condiții. Astfel, în 12 mai 1879, la Roma, a fost ridicat la rangul de cardinal, din simplu preot, ceea ce reprezenta cu adevărat o excepție[62].

Restul vieții l-a petrecut între meditație, opera social-caritabilă și scrierea de lucrări teologice, care au făcut din el o personalitate ce cântărea și cântărește greu în teologia catolică. A încetat din viață într-o zi de luni, 11 august anul 1890, la 79 de ani și a fost înmormântat în Birmingham[63].

Beatificarea

Personalitatea anglicanului, iar mai apoi a cardinalului John Henry Newman este atât de importantă pentru Biserica Catolică, încât aceasta nu putea să lase ca el să fie revendicat de teologia anglicană și să nu fie impropriat de Biserica Romano-Catolică printr-un act de canonizare. Astfel, în anul 1958 a fost deschis dosarul de beatificare de către papa Paul al VI-lea (1897-1978), însă abia în anul 1991 acesta a fost decretat venerabil de căre papa Ioan Paul al II-lea (1920-2005)[64].

Papa Benedict al XVI-lea a aprobat actul de recunoaștere a unei minuni pusă pe seama cardinalului Newman în data de 3 iulie 2009. În 19 septembrie 2010, în Birmingham a avut loc slujba de declarare a cardinalului Newman ca fericit, sta-

---

[62] I.T. Ker, *John Henry Newman*, p. 720.

[63] I.T. Ker, *John Henry Newman*, p. 745.

[64] Cosmin Cipcă, „Nu am păcătuit contra luminii”, <http://www.infosapientia.ro/Evenimente/tabid/71/articleType/ArticleView/articleId/171/NU-AM-PACATUIT-CONTRA-LUMINII.aspx>, 12 ianuarie 2018.

bilindu-se ca zi de sărbătorire anuală 11 august[65]. Este numit de către teologii catolici, primul sfânt ecumenic al Romei.

Concluzii

Teologia anglicană îl revendică pe Newman ca făcând parte dintre teologii ei. Chiar dacă a trecut la catolicism, între teologii anglicani el încă se bucură de o mare apreciere până astăzi. Biserica Romano-Catolică folosește personalitatea lui cu mare perspicacitate, deschizând centre de studii, în care moștenirea sa teologică să fie fructificată. Nenumărate conferințe au fost dedicate, de-a lungul anilor, gândirii și teologiei exprimate de cardinalul Newman. L-au beatificat și au creat în jurul personalității sale un adevărat sistem educațional teologic, devenind un pilon important al teologiei catolice.

Deoarece dorința sa a fost de a trăi așa cum trăiau creștinii în perioada primelor patru secole creștine, afirmăm că preotul anglican John Henry Newman a dorit să trăiască ortodox. Nu a avut ocazia să cunoasă ortodoxia contemporană lui, deși mărturisea că Grecia era țara care îl atrăgea cel mai mult și după care tânjea. A ales catolicismul nu pentru a trăi catolic, ci pentru a trăi departe de formele rigide și doctrinele golite de sfințenie ale anglicanismului protestant. Prin atitudinea virulentă a lui față de formele lipsite de viață duhovnicească ale Apusului, devine o punte prin care teologia ortodoxă se poate prezenta în întâlnirile ecumenice ale viitorului. John Henry Newman se adaugă celorlalte personalități care au arătat lumii că adevărul nu se negociază, ci se trăiește și se mărturisește cu orice preț.

---

[65] C. Cipcă, „Nu am păcătuit contra luminii".

Colaborarea dintre Acton și Newman într-o epocă marcată de mari controverse politice și religioase în sânul Bisericii Romano-Catolice

Maria Mihaela Gorcea

Abstract: Acton and Newman were two great personalities of nineteenth-century England who left their mark on the religious events that shook the Catholic world at that time. Coming from different cultural backgrounds, both fought for the rights of Catholics in a predominantly Anglican country. They were credited with setting up a Catholic school in England and a journal whose voice was heard more than expected. Differences of opinion about liberalism and the dogma of infallibility failed to break the beautiful friendship between the two great personalities.

Keywords: cardinal, catholicism, university, theological journal, freedom, infallibility

În lupta de ridicare a statutului catolicilor de la mijlocul secolului al XIX-lea din Anglia s-au remarcat două minţi luminate engleze care şi-au îndreptat toate forţele în sprijinul acestora: Cardinalul Newman şi Lordul Acton. Cu toate diferenţele de vârstă[1], cultură, caracter și tradiție dintre cei doi, nimic nu a putut constitui un impediment în calea

[1] Newman s-a născut în anul 1801, iar în anul 1834 la nașterea lui Acton acesta avea deja vârsta de 33 de ani. Hugh A. MacDougall, *The*

colaborării fructuoase dintre ei. Cei doi proveneau din medii culturale complet diferite. Newman era fiul unui bancher din Londra, iar Acton moștenitorul măreței dinastii germane de Dalberg. Diferențele continuă și în ceea ce privește aspectul religios al vieții lor, deoarece Newman s-a născut într-o familie anglicană, iar Acton provenea dintr-o familie tradițional catolică. Ambii au fost însă preocupați de mici copii de religia lor, fiind dornici de a cunoaște cât mai multe despre aceasta[2]. Acton s-a văzut nevoit, datorită împrejurărilor politice ostile catolicismului, să urmeze universitatea la München, care era centrul intelectual al lumii catolice, iar Newman a fost studentul Universității din Oxford, locul unde și-a petrecut mai apoi 30 de ani din viață. După terminarea studiilor Acton a îmbrățișat mai întâi, chiar dacă pentru scurt timp, cariera politică și abia apoi a devenit profesor de istorie la Cambridge, Newman însă s-a bucurat de la început de o strălucită carieră academică la Oxford[3], reușind să-și câștige repede respectul în elita intelectualității engleze. Owen Chadwick spunea despre activitatea lui Newman la Oxford: „Cu toate că sufletul său s-a îndepărtat de Biserica Anglicană, inima sa a continuat să fie loială locului unde a învățat să gândească, unde a predat și de unde a început să conducă mișcarea re-

Acton-Newman relations: the dilemma of Christian liberalism, Fordham University Press, New York, 1962, p. 6.

[2] Newman a fost crescut de o mamă pioasă şi din tinerețe a dovedit că are vocație spre teologie, cunoscând foarte bine Sfânta Scriptură încă de la vârsta de 14 ani. La 15 ani se poate spune că a avut loc prima lui „convertire" când a decis să-şi dedice viața lui Dumnezeu şi a depus votul monahal. Charles Sarolea, *Cardinal Newman & His influence on religious life & thought.*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1908, pp. 40–41.

[3] Se pare că fratele său, Francis Newman, a avut o carieră academică chiar mai strălucită decât cea a lui Newman. A fost misionar în Persia şi profesor de limba latină la University College, un cunoscut şi apreciat scriitor, dar pe care Newman nu l-a înţeles niciodată, deoarece a trecut foarte ușor de la religie la ateism. C. Sarolea, *Cardinal Newman & His influence on religious life & thought.*, p. 39.

ligioasă”[4]. În comparație cu Acton, Newman a avut un cerc foarte restrâns de prieteni, lucru oarecum explicabil dacă avem în vedere faptul că lui Acton i s-a oferit oportunitatea de a cunoaște toate personalitățile importante ale vremii în călătoriile pe care acesta le-a intreprins în toată Europa cu prietenul său, profesorul Döllinger[5]. Newman și-a petrecut cea mai mare parte a vieții sale la Oxford, era un introvertit, „nu era niciodată mai fericit ca atunci când era singur cu cărțile lui”[6]. După convertire[7] nu a fost urmat de niciun membru al familiei lui și poate că această izolare i-a dat puterea de atracție și fascinație pe care Newman a avut-o asupra tuturor celor cărora le vorbea. Devenind tot mai conștient de misiunea pe care o avea, considera că datoria tuturor era să caute şi să mărturisească adevărul[8], convingere care l-a apropiat

[4] Owen Chadwick, *Newman, a short introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2010, p. 51.

[5] Într-o scrisoare datată din 16 februarie 1858 în care vorbea despre articolele ce aveau să fie publicate în revista „Rambler”, Acton îi spunea prietenului său Richard Simpson: „am așa de mulți prieteni în aproape toate ţările şi voi încerca să iau legătura cu câțiva dintre ei care îmi vor da materiale pentru articolele de politică externă”. Scrisoarea este publicată în Francis Aidan Gasquet, *Lord Acton and his circle*, George Allen, London, 1906, p. 5.

[6] C. Sarolea, *Cardinal Newman & His influence on religious life & thought.*, p. 44.

[7] Convertirea s-a produs în urma unei croaziere pe Mediterană făcută la cererea prietenului său Hurrell Froude în anul 1843. Cu toate că istoricii care au cercetat viața acestei mari personalități din istoria Angliei nu au acordat poate importanța cuvenită acestei călătorii în Italia, ea a avut un rol semnificativ în schimbarea cursului vieții lui Newman. A fost un moment oportun de limpezire a gândurilor, călătoria ajutându-l să înțeleagă mai bine că viața e doar un vis. La întoarcerea din Italia se simțea un alt om, mult mai puternic din punct de vedere moral şi pregătit să înceapă lupta de căutare a adevărului religios. C. Sarolea, *Cardinal Newman & His influence on religious life & thought.*, pp. 48–51.

[8] O analiză interesantă legată de Newman este aflarea motivului pentru care acesta a renunțat la tot, pentru a deveni membru al unei biserici disprețuite de majoritatea conaționalilor săi. Charles Sarolea a încercat să descopere ce a determinat convertirea lui Newman la catolicism şi a

foarte mult de Acton, care îmbrățișa aceleași principii și pe care Owen Chadwick l-a numit „un exemplu de devotament pentru studiu, pentru cercetarea istorică și pentru adevăr”[9].

Prima întâlnire a tânărului Acton cu Newman a avut loc la Oscott în anul 1845, anul convertirii acestuia din urmă, când Acton avea doar 11 ani. Abia după 6 ani, în mai 1851, a avut loc cea de-a doua întâlnire, când Acton împreună cu profesorul său Döllinger i-a făcut o vizită lui Newman, probabil pentru a discuta situaţia educaţiei catolice în Anglia şi Irlanda. Ambii au înţeles că ştiinţa şi dezvoltarea acesteia nu reprezintă un pericol pentru Biserica Romano-Catolică, deoarece aceasta deţinea adevărul. Şi adevărul va triumfa întotdeauna. De aceea, asemenea lui Acton, nici Newman nu a ezitat să îndemne oamenii de știință să cerceteze cu atenție adevărul: „rog scriitorii, juriștii, economiștii, filosofii, chimiștii, geologii și istoricii să înainteze încet ... în cercetarea lor ... în concordanță cu variatele forme ale adevărului”[10]. Newman a înțeles că Acton, care avea deja o educație culturală europeană, putea să aducă un suflu nou în favoarea catolicismului în Anglia. Acton la rândul său a găsit la Newman principiile pe care și le însușise în cercurile

---

ajuns la concluzia că Newman a considerat mereu că „prima datorie a unui gânditor este să găsească adevărul”. De aceea el înţelege convertirea lui Newman ca fiind rezultatul „unei dezvoltări graduale, interne şi inevitabile”, deoarece catolicismul „s-a potrivit temperamentului său”. Convertirea lui este mai mult psihologică decât teologică. Părerile între protestanţi şi catolici în legătură cu convertirea lui Newman diferă. Dacă părerea protestanţilor era că Newman şi-a dedicat sufletul unei superstiţii şi că a acceptat supunerea către o autoritate externă, pentru catolici convertirea lui este rezultatul revărsării harului divin asupra sa care l-a ajutat să găsească adevărul. C. Sarolea, *Cardinal Newman & His influence on religious life & thought.*, pp. 60–79.

[9] Owen Chadwick, *Professor Lord Acton: the Regius Chair of Modern History at Cambridge, 1895-1902*, Acton Institute, Grand Rapids, MI, 1995, p. 31.

[10] John Henry Newman, *The idea of a university, defined and illustrated: I. In nine discourses delivered to the Catholics of Dublin. II. In occasional lectures and essays addressed to the members of the Catholic University.*, Longmans, Green, New York, 1947, p. 341.

de la München și acesta este și motivul pentru care a fost fascinat de ideea lui Newman de a înființa o Universitate catolică în Irlanda[11]. Aceasta a constituit o preocupare esențială pentru Newman[12], un vis care s-a dovedit a deveni curând realitate deoarece în același an, 1851, arhiepiscopul catolic din Irlanda, Dr. Paul Cullen (1803-1878)[13] l-a numit rectorul Universității Catolice din Dublin. Înființarea unei Universități catolice la Dublin ar putea părea o anomalie, știut fiind faptul că Irlanda era o țară majoritar catolică[14]. Cu toate acestea, exista un sistem universitar doar pentru minoritatea anglicană, la Universitatea din Dublin având acces doar anglicanii[15] și așa se explică nenumăratele încercări de înființare a unei Universități catolice aici. Newman a fost rector al acestei Universități din 12 noiembrie 1851 până în 12 noiembrie 1858, cu toate că abia în ultimii patru ani Universitatea a existat ca o instituție în sine. Chiar

---

[11] Referitor la universitatea catolică din Irlanda şi la demersurile făcute pentru înfiinţarea acesteia, vezi John Dalberg Acton, „University Education in Ireland", în: *Home and Foreign Review* (ianuarie 1863), pp. 32–58.

[12] Pe toată perioada cât a stat în Irlanda pentru a rezolva problemle legate de Universitatea Catolică, Newman a intrat în contact cu Dr. Dixton cel care a fost succesorul arhiepiscopului Cullen în scaunul episcopal de la Armagh. Între cei doi se va lega o mare prietenie, lucru care se poate vedea din multitudinea de scrisori dintre cei doi. Pentru amămunte, vezi Tómas O. Fiaich, „Some Letters of Newman to Archbishop Dixton of Armagh 1853-1862", în: *Seanchas Ardmhacha: Journal of the Armagh Diocesa Historical Society*, 3, 2 (1959), pp. 389–400.

[13] Dr. Paul Cullen (1803-1878) era şi rectorul unui colegiu irlandez din Roma şi locuia în Roma de 29 de ani. El a fost cel care s-a ocupat de toate demersurile infiinţării Universităţii Catolice din Irlanda. Arthur Dwight Culler, *The imperial intellect: a study of Newman's educational ideal*, Yale University Press, New Haven, 1958, p. 129.

[14] Populaţia Irlandei era de opt milioane şi jumătate de locuitori dintre care şapte milioane erau catolici şi doar un sfert de milion erau anglicani. A.D. Culler, *The imperial intellect*, p. 123.

[15] Prin statutul din anul 1637, toţi studenţii universităţii din Dublin aveau obligaţia de a participa la cultul divin şi de a primi Sfânta Împărtăşanie conform ritului anglican. A.D. Culler, *The imperial intellect*, p. 123.

dacă rectorul avea putere deplină în universitate, era totuși limitat în decizii de dependența de episcopi.

Şederea lui la Dublin nu a fost însă un succes[16], acțiunea eșuând în anul 1858 din lipsă de fonduri, din cauza indiferenței și ostilității unor episcopi[17], dar și din cauza situației materiale precare a familiilor studenților[18]. Acest eșec l-a dezamăgit pe Newman, pentru care meseria de profesor a ocupat un loc central al vieții sale. William Barry, spunea despre el că a fost „mai întâi de toate un predicator și profesor"[19]. Dar în același timp, a creat o mare dezamăgire și pentru Acton care își pusese mari speranțe că această Universitate Catolică va îmbunătăți cunoștințele catolicilor vorbitori de limbă engleză în domeniul istoriei[20]. Din acel moment în mintea lordului Acton a încolțit ideea înființării unei Universități Catolice în Anglia[21]. A urmat o perioadă în care viitorul cardinal și Acton au colaborat și și-au împărtășit punctele de vedere pe

[16] Philip Sidney, *Modern Rome in modern England, being some account of the Roman Catholic revival in England during the nineteenth century.*, Religious Tract Society, London, 1906, p. 30.

[17] Newman a fost însă mereu conștient de dificultățile înființării unei Universități catolice în condițiile politice şi culturale de atunci. Trebuia să se lupte cu guvernul, cu poporul şi chiar şi cu membrii ierarhiei catolice ale căror păreri erau împărțite. H.A. MacDougall, *The Acton-Newman relations*, p. 13.

[18] A.D. Culler, *The imperial intellect*, p. 170.

[19] William Francis Barry, *Newman*, Hodder & Stoughton, London, 1904, p. 186.

[20] Mai multe despre situația învățământului în Irlanda şi despre dificultățile pe care catolicii le întâmpinau în educația copiilor lor, precum şi despre necesitatea înființării unei Universități Catolice, vezi W. K. Sullivan, *University education in Ireland: a letter to Sir John Dalberg Acton*, W.B. Kelly ; W. Ridgway, Dublin; London, 1866.

[21] Amintim aici că exista o puternică dorință a catolicilor englezi de înființare a unei universități catolice, deoarece aceștia nu puteau să frecventeze universitățile protestante, fiind astfel privați de educație şi marginalizați. Acton şi Newman au înţeles cât de necesară şi importantă era înființarea unei astfel de universități. Rocco Pezzimenti, *The political thought of Lord Acton: the English Catholics in the nineteenth century*, Gracewing, Leominster, 2001, pp. 109–110.

problema educației. A considerat că era momentul cel mai potrivit pentru punerea în aplicare a acestui plan, deoarece aveau „preoți excelenți, creștini devotați și libertate politică" și o asemenea universitate ar fi susținută „de toți laicii catolici din Anglia și de toți episcopii care își doresc cu ardoare un seminar care să includă și studii superioare"[22].

La scurt timp după vizita făcută la Roma, Acton s-a implicat într-un alt proiect: întemeierea unei școli publice catolice. Împreună cu Serjeant Bellais, unul din promotorii acestui proiect, au decis să-l implice şi pe Newman, care s-a arătat deschis acestei propuneri. Acton știa că noul proiect constituia primul pas spre universitate, deoarece o școală care oferea educație elevilor până la nivelul universității implica și necesitatea înființării unei universități pentru continuarea studiilor. Într-o scrisoare trimisă lui Döllinger, Acton mărturisea că în cazul în care şcoala va avea succesul dorit, se va impune și implemetarea unei reforme a educației catolice[23] adaptate la cerințele timpului.

Şcoala s-a deschis în mai 1859[24] cu un corp didactic format din convertiți, toți absolvenți ai unui institut superior și care erau astfel capabili de a transmite o educație superioară elevilor catolici. La scurt timp după deschiderea şcolii, au apărut neînțelegeri între directorul acesteia, Father Darnell și Newman[25]. Darnell a vrut să apropie școala mai mult de

---

[22] Acton a vorbit despre ideea acestui proiect în jurnalul său scris în timpul vizitei la Roma în anul 1857 publicat de Herbert Butterfield, *Lord Acton*, Philip, London, 1948, pp. 201–202.

[23] Josef Lewis Altholz, *The liberal catholic Movement in England*, Burns & Oates, London, 1962, p. 60.

[24] H.A. MacDougall, *The Acton-Newman relations*, p. 18.

[25] Darnell i-a scris o scrisoare lui Simpson în care îi cerea o întâlnire pentru a discuta cu el despre „cearta care amenința închiderea şcolii". În 31 decembrie 1861 Simpson îi cerea părerea lui Acton legat de această neînțelegere. Iată cuvintele lui Simpson: „prin urmare îmi spui te rog ce ştii despre aceasta .... şi dacă nu dorești să intervi între Darnell şi Newman, aș putea să-i spun şi lui Döllinger... . Oare profesorul ar accepta să mediteze asupra acestei probleme?". Răspunsul lui Acton a venit în

sistemul școlilor publice, iar Newman dorea ca aceasta să mențină o legătură mai strânsă cu teologia. Neînțelegerile s-au accentuat când Newman a numit-o pe doamna Wootten, o bună prietenă de-a lui, cetățean de onoare al școlii. Acest titlu onorific a îndreptățit-o să conducă şcoala, ceea ce l-a nemulţumit atât pe Darnell, cât şi pe alţi membri ai corpului profesoral care au cerut destituirea ei din această funcţie. Refuzul lui Newman a avut ca rezultat demisia lui Darnell şi a altor doi profesori. Toate informaţiile legate de acest conflict au ajuns la Acton prin intermediul lui Darnell și al lui H. N. Oxenham (1829-1888)[26], ceea ce i-a produs o mare nemulțumire și dezamăgire eroului nostru, deoarece a considerat că a avut și el o contribuție importantă la fondarea școlii spre a merita să fie informat de Newman despre dificultățile cu care acesta se confrunta. Newman a decis să continue activitatea școlii cu o nouă echipă[27] și se pare că școala nu a avut de suferit modificări importante în urma acestor schimbări radicale.

Succesul școlii publice catolice l-a determinat pe Acton să viseze la realizarea unor planuri și mai mărețe: fondarea unei Universități catolice în Anglia. În scopul atingerii acestui obiectiv, Acton s-a consultat din nou cu Newman și a oferit proprietatea sa de la Bridgnorth pe care să fie construită clădirea universității și casa sa de la Morville în care să fie cazați viitorii studenți. A împărtășit planul său și lui Peter Le Page Renouf, un prieten apropiat al lui Newman, convertit la catolicism în anul 1842. Acesta a arătat, alături

---

1 ianuarie 1862 în care spune că nu cunoaște multe legate de această controversă, dar „ar face orice să salveze şcoala. Josef L Altholz et alii (eds.), *The correspondence of Lord Acton and Richard Simpson*, vol. II, Cambridge University Press, London, 1973, pp. 246–248.

[26] Henry Nutcombe Oxenham a fost membru al Colegiului Balliol şi s-a convertit la catolicism în anul 1857. H.A. MacDougall, *The Acton-Newman relations*, p. 19.

[27] Directorul şcolii a fost numit părintele Ambrose St. John, iar funcția de director adjunct a fost ocupată de H.A. MacDougall, *The Acton-Newman relations*, p. 20.

de Newman, o oarecare rezervă față de acest plan măreț, motivând costurile ridicate pe care implementarea proiectului le implica, dar și reticența părinților de a-și înscrie copiii la o universitate nouă când existau alte universități, e adevărat necatolice, dar cu tradiție. Între anii 1863 și 1864 au existat mai multe propuneri de înființare a unei Universități Catolice în Anglia, dar cea care s-a bucurat de cea mai mare susținere a fost înființarea unui colegiu catolic la Oxford. Nici universitățile, nici autoritățile bisericești nu s-au opus acestei propuneri. Newman nu credea că un colegiu catolic era cea mai bună soluție, ci propunea ca elevii catolici să fie acceptați în colegiile existente, în care să li se permită să primească și o educație teologică[28]. În decembrie 1864 episcopii s-au opus înființării colegiului catolic și din păcate abia din anul 1896 elevii catolici au avut posibilitatea de a deveni studenți la Oxford sau Cambridge[29].

Admirabilul Acton nu se putea mulțumi cu fondarea unei școli catolice engleze, aspirațiile lui fiind mult mai înalte. Ceea ce a învățat sub ucenicia dascălului său iubit Döllinger, respectiv noile metode critice de cercetare, imparțialitatea și libertatea dezvoltării științei, erau aspecte despre care considera că trebuie introduse și în rândul catolicilor englezi intelectuali. Cea mai eficientă metodă de a face aceasta era prin paginile unei reviste catolice. În acest sens trei reviste i-au atras atenția: *Dublin Review*, *Atlantis* şi *Rambler*. *Atlantis* a fost lansată de Newman în colaborare cu profesorul W. K.

[28] Atât viitorul cardinal, cât şi Acton erau de părere că nu există contradicție între educația care se oferea elevilor în colegiile statului şi educația religioasă catolică. Ultima are rolul de a o perfecționa pe prima. Ambii erau de părere că ştiința şi religia sunt indispensabile în formarea individului. Cu toate că Newman a fost acuzat că proiectele lui educaționale nu erau relevante pentru pregătirea profesională a elevilor, acestea se potriveau perfect cu tradiția catolică, chiar dacă puneau accentul mai mult pe literatura contemporană şi pe ştiință. R. Pezzimenti, *The political thought of Lord Acton*, pp. 112–114.

[29] H.A. MacDougall, *The Acton-Newman relations*, p. 23.

Sullivan of Cork[30] în anul 1858. Viitorul cardinal l-a încurajat pe Acton să colaboreze cu revista și poate că acesta ar fi luat în serios propunerea dacă nu l-ar fi întâlnit pe Richard Simpson împreună cu care a decis să conducă revista *Rambler*. Newman a colaborat și cu această revistă, fiind principalul povățuitor al întemeietorului acesteia, John Moore Capes. Încă de la începuturile existenței ei, *Rambler* a trebuit să se confrunte cu atitudinile ostile din partea vechilor catolici, pe motiv că era condusă de convertiți de la Oxford. În anul 1857, datorită sănătății precare, Capes a fost nevoit să renunțe la cariera jurnalistică și Simpson a devenit editorul și proprietarul revistei alături de Acton. Acesta din urmă va aduce un suflu nou revistei care până atunci trata doar teme legate de problemele interne. În scrisoarea adresată lui Richard Simpson în februarie 1858, Acton îl informa despre intențiile sale legate de revistă:

> „În singura țară în care există o minunată activitate intelectuală alăturată studiului, în Germania, teologia catolică a luat o altă orientare cu rezultate fructuoase. ... Încrederea pe care ai avut-o în mine mă obligă să-ți spun ce gânduri am legat de Rambler și felul în care am decis să duc mai departe ceea ce mi-ai încredințat. M-am gândit și am citit multe teme politice și am citit mulți autori străini, pentru a încerca să găsesc o poziție clară pe care să mă pot baza în viața publică. Mă voi strădui să explic și să continui aceste cercetări ale mele în sprijinul muncii pe care o intreprindem împreună"[31].

Acton era așadar dispus să schimbe totul și ceea ce propunea pentru următoarele serii ale revistei demonstrează principiile pe care și le-a format în vremea când frecventa cercurile intelectualilor germani[32].

---

[30] H.A. MacDougall, *The Acton-Newman relations*, p. 26.

[31] Acton către Simpson, din 16 februarie 1858, scrisoare publicată în F.A. Gasquet, *Lord Acton and his circle*, pp. 2–3.

[32] Printre temele principale pe care Acton avea intenția de a le aborda în următoarele numere ale revistei se numără: principiile istorice şi po-

Dacă până atunci revista a avut ca opozanți doar pe vechii catolici, odată cu venirea eroului nostru în colectivul redacției, ea a început să fie privită cu rezerve chiar și de către unii convertiți care „credeau că revista avea prea multe influențe ale raționalismului german"[33]. Prieteniile pe care Acton le avea cu oameni influenți ai vremii din Germania, dar și din alte țări de pe continent constituiau un avantaj pentru revistă, dar în același timp și o sursă de neliniște pentru ierarhie. Acton nu a vrut să intre în conflict cu aceștia sau cu autoritățile: „Intenționez, cel puțin la început, până când drumul și tendințele mele vor fi mai bine cunoscute, să evit disputele"[34], dar nu a rămas detașat de disensiunile apărute. Pentru articolele ce urmau să fie publicate în revistă se consulta mereu atât cu Simpson, cât și cu Newman. În 6 martie 1858 îi spunea lui Simpson: „Am avut o discuție foarte satisfăcătoare cu Newman legată de Rambler"[35].

Tot în iunie 1858 a apărut primul conflict oficial în urma publicării articolului *Bossuet* pe care Acton îl acuză că a avut idei janseniste. Probabil că acest articol nu ar fi stârnit reacții atât de adverse dacă Acton nu ar fi repetat această părere a sa în august același an, când, în încercarea de a argumenta importanța imparțialității în studiul istorie,i spunea că Fericitul Augustin a fost părintele jansenismului"[36]. Acton i-a scris prietenului său Döllinger o scrisoare în care își susținea punctul de vedere. Controversa a continuat în același an

litice ale lui Edmund Burke, părerea lui despre emancipare, diferențele dintre constituția engleză şi cea a altor ţări, despre liberalism şi libertate, protestantismul ca principiu politic, despre influența politicii asupra Bisericii, notițe despre marii politicieni catolici ai continentului. F.A. Gasquet, *Lord Acton and his circle*, pp. 4–5.

[33] H.A. MacDougall, *The Acton-Newman relations*, p. 28.

[34] Acton către Simpson, din 16 februarie 1858, scrisoare publicată în F.A. Gasquet, *Lord Acton and his circle*, p. 6.

[35] Acton către Simpson, din 26 martie 1858, scrisoare publicată în. F.A. Gasquet, *Lord Acton and his circle*, p. 12.

[36] Despre această dispută se vorbește în Scrisoarea a XV-a scrisă de Acton şi publicată în F.A. Gasquet, *Lord Acton and his circle*, pp. 34–35.

când în decembrie a fost publicată scrisoarea de răspuns a lui Döllinger[37], tradusă de Acton, cu titlul „Paternitatea jansenismului”[38] în care istoricul german apără poziția lui Acton. Scrisoarea l-a șocat pe cardinalul Wiseman, care a înțeles că aceasta va putea produce un mare scandal, deoarece era în contradicție cu învățăturile pe care teologii catolici le predau în școlile catolice engleze. De altfel, Acton a știut că scrisoarea publicată va stârni reacții de uimire, dar nu s-a gândit nicio clipă că majoritatea englezilor catolici o vor recepta ca pe o ofensă adusă la adresa lor. La scurt timp după publicarea scrisorii lui Döllinger, câteva scrisori de protest au fost trimise atât lui Simpson, cât și lui Acton.

Newman a fost informat de aceste neînțelegeri și de faptul că Wiseman se gândea să-l denunțe pe Döllinger curții de la Roma[39]. Nici decizia lui Wiseman nu era una ușoară, întrucât acesta nutrea sentimente de admirație atât față de Acton, cât și față de Döllinger. Cu toate acestea, condamnarea revistei *Rambler* era tot mai inevitabilă. Pentru a aplana conflictul, Acton și Newman au fost de acord cu necesitatea modificării caracterului teologic al revistei, considerând că

---

[37] Scrisoarea a fost publicată în: *Rambler*, seria a II-a, X (decembrie 1858), pp. 362–363.

[38] Döllinger a insistat în această scrisoare asupra faptului că Acton nu l-a acuzat pe Augustin că ar fi inițiatorul jansenismului, așa cum Luther a fost tatăl luteranismului. Ceea ce a vrut el să evidențieze a fost faptul că în discuțiile pe care Augustin le-a avut cu pelagienii şi semipelagienii, acesta nu a susținut şi nu a apărat așa cum trebuia doctrina Bisericii. Jansen şi-a preluat doctrina din scrierile sfinților părinți şi janseniștii obișnuiau să se numească discipoli ai Fericitului Augustin. Dar doctrinele pe care le-au promovat janseniștii nu făceau parte din învățătura Bisericii. Învăţăturile ulterioare ale Fericitului Augustin despre predestinație au fost criticate chiar şi de o serie de teologi catolici din secolul al XVI-lea, așa cum aduce argumente Döllinger. Prin urmare, Acton nu a greșit când a spus că scrierile Fericitului Augustin au constituit baza pentru ereziile janseniste. J.L. Altholz, *The liberal catholic Movement in England*, p. 79.

[39] Newman încearcă să-l liniștească pe Acton spunându-i că probabil Wiseman nici nu va face denunțul. H.A. MacDougall, *The Acton-Newman relations*, p. 39.

ar fi mai indicat ca în viitor revista să se limiteze doar la teme istorice și politice. În februarie 1859 a apărut articolul lui Acton „The Catholic Press" în care tonul ostil la adresa intelectualilor catolici a îngreunat și mai mult situația lui Acton în ochii ierarhiei. În acest articol Acton aduce critici severe intelectualilor englezi catolici că nu produc opere literare valoroase: „nu avem nici jumătate din cărți care să poată fi supuse unei examinări critice și de care să nu ne fie rușine în fața protestanților și străinilor. Nu contribuim cu nimic la literatura Bisericii"[40]. Dezamăgirea față de atitudinea societății engleze în general și a ierahiei catolice engleze în special legată de revistă, și-a exprimat-o lordul Acton și câțiva ani mai târziu, în anul 1862, în articolul *Cardinal Wiseman and the Home and Foreign Review* în care spunea:

> „...o revistă, care așadar, încearcă să investigheze problemele politice și științifice, fără să se subordoneze intereselor vreunui partid sau vreunei cauze, ci doar cu credința că o astfel de investigație trebuie să-i ofere religiei cel mai valoros sprijin, nu se poate aștepta să se bucure de favoarea celor care au fost formați într-o altă școală de idei. Oamenii preocupați cu viața bisericii ... în mod normal nu vor vedea în problemele vieții publice, în cerințele societății moderne și în progresul științei decât probleme noi și nedorite ... ispite și pericole pentru turma pe care o conduc"[41].

Toate acestea au atras atenția episcopilor catolici englezi care au considerat că este necesar să recurgă la demiterea conducerii revistei. Această atitudine a episcopilor catolici a creat o mare dezamăgire lui Acton care, într-un carnețel care cuprinde câteva notițe ale sale despre Anglia în secolul al XIX-lea, scria „Nu a existat libertatea presei. Toate cărțile

---

[40] John Dalberg Acton, „The Catholic Press", în: *Selected writings of Lord Acton*, J. Rufus Fears (ed.), vol. III, Liberty Found, Indianapolis, 1988, p. 39.

[41] John Dalberg Acton, „Cardinal Wiseman and the Home and Foreign Review", în: *Home and Foreign Review*, I (octombrie 1862), p. 520.

(erau) sub cenzură. Așadar Biserica era cenzurată. Nimeni nu visa să scrie ceva ce credea că este adevărat"[42]. Episcopii au făcut atunci apel la Newman spre a interveni pentru retragerea lui Simpson[43]. Acesta a fost de acord să renunțe la funcția pe care o ocupa în cazul în care *Rambler* nu urma să fie suspendată, ci să fie preluată de un alt editor. Renunțarea lui Simpson la funcția de editor al revistei a avut însă consecințe asupra lui Newman, care s-a văzut nevoit să accepte această funcție pentru a salva revista de criticile episcopilor[44]. Pentru viitorul cardinal această poziție reprezenta o adevărată provocare, mai ales că împărtășea aceleași principii și păreri precum Acton și Simpson. Ei încercau să ridice nivelul intelectual al romano-catolicilor englezi și Newman considera că este datoria lui să mențină şi să susţină această cauză. Iar dacă episcopii au crezut pentru moment că preluarea revistei de Newman va însemna încetarea publicării articolelor pe care ei le considerau inadecvate sau chiar periculoase, s-au înşelat, deoarece în acel moment Newman era în asentimentul

[42] Add Mss 5685, p. 4

[43] Viitorul cardinal a luat imediat legătura cu Simpson şi l-a informat pe acesta de decizia episcopilor. Pe data de 18 februarie 1859, Simpson se afla la Birmingham, unde în urma discuțiilor pe care le-au avut, acesta s-a arătat de acord să renunțe la funcția de editor al revistei Rambler. Una din condițiile pe care le-a impus a fost ca în cazul în care următorul număr al revistei care era deja în curs de apariție va fi suspendat, episcopii să suporte şi să returneze toată suma de bani cheltuită. J.L. Altholz, *The liberal catholic Movement in England*, pp. 91–92.

[44] Newman a acceptat să preia conducerea revistei până la găsirea unui nou editor. Pentru Simpson însă numirea lui Newman în locul său constituia un adevărat triumf în fața episcopilor, deoarece acesta urma să lucreze cu același personal, cu toate că Simpson i-a oferit noului editor deplină libertate în deciziile legate de articolele publicate în *Rambler*. „Domnul Simpson a lăsat pe mâna mea toate problemele revistei *Rambler* şi şi-a exprimat dorința de a se supune deciziei mele", îi scria Newman episcopului Ullathorne la scurt timp după ocuparea funcției. J.L. Altholz, *The liberal catholic Movement in England*, pp. 92–93; H.A. MacDougall, *The Acton-Newman relations*, p. 42; R. Pezzimenti, *The political thought of Lord Acton*, p. 72.

celor doi. Putem spune că acesta a constituit unul din cele mai delicate momente din viața lui Newman, deoarece el a devenit oarecum intermediarul a două lumi atât de diferite, deși ambele îmbrățișau aceeași credință catolică. În luna mai a aceluiași an a apărut și primul număr al revistei sub conducerea lui Newman, un număr pregătit cu mare grijă, deoarece noul director nu dorea să ofere impresia cititorilor că revista a rupt în totalitate legătura cu trecutul, dar în același timp voia să oprească conflictul cu ierarhia. În acest sens, *Rambler* a înregistrat o adevărată transformare care s-a datorat dorinței lui Newman ca revista să devină „un pod care să poată stabili legătura liberalilor catolici cu ultramontanii"[45]. Foarte greu, dacă nu chiar imposibil de realizat. Grație bunăvoinței lui Newman, Acton și Simpson au continuat să scrie pentru revistă, cu toate că ierarhia nu mai avea încredere în ei, iar Cardinalul Wiseman a cerut chiar excluderea lor.

Curând însă, spiritul liberal al lui Newman s-a dovedit că nu era deloc pe placul ierarhiei, care a început să-l privească cu suspiciune. Acesta complica lucrurile pentru superiorii săi care știau că îndepărtarea lui Newman de la conducerea revistei conducea la două alternative: fie la suspendarea acesteia, fie la predarea ei în mâinile directorilor anteriori. Suspiciunea ierarhilor a crescut și mai mult în iulie, când Newman a publicat articolul *On consulting the Faithful in the matter of doctrine*, un subiect destul de delicat pentru acel secol și care a provocat multe discuții[46]. Divergențele apărute au determinat încetarea rolului de intermediar între liberalii catolici și ultramontani pe care Newman l-a jucat până atunci. Pentru viitorul cardinal actul religios însemna exprimarea liberului consimțământ în care influența factorilor externi era extrem de mică. El era de părere că în Biserica

[45] R. Pezzimenti, *The political thought of Lord Acton*, p. 73.

[46] Episcopul Brown de Newport a considerat scrierea lui Newman o erezie, iar Cardinalul Wiseman a promis că va face lumină în această problemă. J.L. Altholz, *The liberal catholic Movement in England*, p. 109; R. Pezzimenti, *The political thought of Lord Acton*, pp. 73–74.

Romano-Catolică exista tendința de a minimaliza acțiunile laicilor și de a se pune accentul doar pe acțiunile clerului. Newman considera că Biserica constituia doar canalul prin care harul divin se revarsă asupra credincioșilor prin Sfintele Taine și în care preotul are doar rolul de intermediar[47].

La doar un an de la preluarea conducerii revistei, Newman s-a văzut obligat să renunțe la funcție. Întrebarea care se ridică este ce l-a determinat să se supună dorinței ierarhilor. Această decizie a sa poate fi ușor înțeleasă de cei care l-au cunoscut cu adevărat pe viitorul cardinal. Supunerea sa față de Biserica Romano-Catolică s-a produs după o perioadă îndelungată de meditație. Convertirea lui este rezultatul unei examinări interioare de 50 de ani și încă de la început a aparținut unui grup minoritar, fiind constrâns să ducă o luptă constantă pentru susținerea punctelor sale de vedere[48]. Cu toate acestea, știa foarte bine că unul din principiile fundamentale ale catolicismului era supunerea și de aceea, a preferat să se supună mereu ierarhiei, chiar dacă nu întotdeauna era convins că deciziile acesteia erau cele mai corecte. A acordat mereu un respect deosebit ierarhilor catolici și tuturor superiorilor săi, deoarece în ei își găsea refugiul de fiecare dată când era calomniat de către cei care puneau la îndoială sinceritatea

[47] Părerea lui Newman era împărtăşită şi de lordul Acton care în articolul său *Cardinal Wiseman and the Home and Foreign Review* spunea că misiunea Bisericii este de a transmite credincioșilor harul divin, dar pe lângă aceasta, „Biserica mai trebuie să ofere şi educație prin disciplină, ordine, prin legile ei, prin moralitatea ei. În același timp, prin munca sa intelectuală, caută o recunoaștere a lucrării lui Dumnezeu în lume." J. Dalberg Acton, „Cardinal Wiseman and the Home and Foreign Review", p. 511.

[48] Nici după convertire Newman nu a renunțat în totalitate la unele obiceiuri anglicane pe care continua să le păstreze în minte şi în suflet. Şi printre schimbările de atitudine care s-au produs în Newman se numără faptul că a devenit mult mai tolerant, deoarece „a fost mereu conștient de existența a două ființe: Dumnezeu şi el însuşi" şi ceea ce a încercat să facă a fost „să aplaneze relațiile dintre cei doi". Andrew Martin Fairbairn, *Catholicism: Roman and Anglican*, Charles Scribner's Sun, New York, 1899, p. 118.

convertirii lui. Prin acest respect faţă de ierarhia catolică s-a deosebit Newman de ceilalţi colaboratori ai revistei *Rambler.*

Pe de altă parte se pune întrebarea cum de au cerut episcopii demisia lui Newman, știind că *Rambler* va reveni astfel în mâinile lui Acton și Simpson. Răspunsul este evident. Episcopilor le era frică de Newman mai mult decât de Acton și Simpson, deoarece revista părea că a câștigat tot mai multă popularitate cu Newman editor, dar articolele controversate nu încetau să apară. Mai târziu, ridicarea lui Newman la rangul de cardinal la începutul anului 1879 a reprezentat un alt pas decisiv în viața lui. Toate bârfele că ar fi doar pe jumătate catolic sau că ar fi un catolic liberal s-au risipit, dar este destul de greu să credem că acesta este și motivul pentru care a acceptat oferta. Sunt mulți ani între cele două evenimente și mie îmi vine greu să cred că Newman, de dragul unei presupuse promisiuni de promovare, fie și în funcția de cardinal, ar fi acceptat să-și dezamăgească prietenii. Cred că totuși convingerea că Biserica Romano-Catolică deține adevărul, l-a determinat să accepte funcția de cardinal.

Este interesant să analizăm dacă viitorul cardinal a fost sau nu un catolic liberal asemeni lui Acton. În acest sens, înainte de convertirea sa, considera Biserica Romano-Catolică „liberală" și prin urmare anti-creștină „Mi-a fost frică de liberali. Succesul liberalilor mi-a creat multe neliniști interioare. A început să-mi fie frică de faptele și manifestările liberalismului"[49]. Această primă atitudine a lui Newman față de liberalism este explicabilă dacă avem în vedere faptul că în anii 1830 libertatea purta încă povara terorii. Tocmai se terminase a doua revoluție franceză și Newman vedea în fiecare liberal un libertin. Încercase să găsească adevărul în dogmă, aşa cum mărturisea el însuşi: „de la vârsta de 15 ani, dogma a constituit principiul fundamental al religiei mele"[50],

[49] T.S. Gregory, „Newman and Liberalism", în: *A tribute to Newman; essays on aspects of his life and thought*, Patrick Rogers, Michael Tierney (eds.), Browne and Nolan Ltd., Dublin, 1945, p. 84.

[50] T.S. Gregory, „Newman and Liberalism", p. 87.

„principiul dogmatic: lupta mea cu liberalismul: prin liberalism înțeleg acel principiu anti-dogmatic și dezvoltările lui”[51]. A pornit în căutarea adevărului într-un moment în care situația Bisericii Angliei era deplorabilă, moment în care Newman și-a dat seama că aceasta nu progresa. În Anglia o parte semnificativă a populației era lipsită de cultură și clasa de jos a societății își ducea existența la nivelul parohiilor și localităților de care aparțineau. Presa era citită doar de pătura intelectuală, respectiv de cler și de aristrocație. Ceea ce însă i-a îngrijorat pe Newman şi pe ceilalţi lideri ai Mişcării de la Oxford a fost apostazia naţională de la Biserica engleză şi de aceea s-au decis să vină în întâmpinarea nevoilor religioase ale englezilor, care se simţeau tot mai acut. Legile testării și ale corporației au fost anulate, iar catolicii emancipați. Newman a înțeles gravitatea crizei și a știut să pătrundă dincolo de ea.

Charles Sarolea este de părere că Newman a fost liberal în concepția lui referitoare la relația dintre Biserică și stat și aceasta deoarece pentru el alegerea religiei însemna liberul consimțământ fără a fi implicate și influențe externe. Convertirea lui s-a produs după îndelungi analize în care a supus totul examenului conștiinței sale. Într-o scrisoare adresată ducelui de Norfolk Henry Fitzalan Haward (1847-1917) înainte de convertirea sa, spunea:

> „Dacă papa sau regina ar cere ’supunere absolută’, el sau ea ar depăși legile societății. Nu mă supun nici papei, nici reginei. ... Aș vrea să văd ce ar putea face pentru mine teologii, episcopul și clerul din jurul meu, duhovnicul meu; ce ar putea face pentru mine prietenii pe care îi respect; și în final, dacă nu îmi voi putea împărtăși punctul lor de vedere, atunci trebuie să supun totul judecății și conștiinței mele”[52].

---

[51] T.S. Gregory, „Newman and Liberalism”, p. 87.

[52] John Henry Newman, *Certain difficulties felt by Anglicans in Catholic teaching.*, Longmans, Green, London, 1908, pp. 243–244.

În calitate de anglican a învățat că de cele mai multe ori din alianţa cu statul Biserica este cea înşelată, deoarece statul se folosea de Biserică pentru atingerea scopurilor sale[53].

Pe de altă parte, Newman avea convingerea că liberalismul în religie poate fi foarte periculos, deoarece acesta învăța că toate credințele sunt la fel de bune, ceea ce era în contradicție cu principiul că o singură credință este cea adevărată și deține adevărul. Era convins că Dumnezeu și libertatea reprezintă o combinație ciudată și spera că mulți îi vor împărtăși această opinie. Este evident că o asemenea învățătură era inacceptabilă pentru un convertit, care până la convertirea sa a căutat atât de mult adevărul. Liberalismul nu putea oferi, în concepția lui, răspunsurile la întrebările pe care le ridica umanitatea. Pentru noul convertit, aceste răspunsuri se găseau doar la Dumnezeu, cu toate că unele întrebări erau atât de învăluite de mister, încât nici măcar teologia nu avea răspuns[54]. A preferat deci să păstreze o poziție moderată, îmbrățișând doar o parte din pricipiile liberale, precum libertatea individului de a-și alege confesiunea. Cu toate că nu a îmbrățișat liberalismul catolic precum Montalembert sau Acton, a crezut cu tărie în puterea conștiinței și în libertatea conștiinței individului[55]. Iar dacă între Newman și Acton au existat diferențe în felul în care au îmbrățișat liberalismul, Acton fiind fără îndoială un catolic liberal convins, acest lucru îl putem înțelege dacă avem în vedere faptul că Newman ocupa o funcție clericală, iar Acton era laic născut în credința catolică, fiind familiar cu istoria

[53] C. Sarolea, *Cardinal Newman & His influence on religious life & thought.*, p. 148.

[54] R. Pezzimenti, *The political thought of Lord Acton*, p. 76.

[55]Dacă Rocco Pezzimenti scoate în evidență faptul că Newman a avut o atitudine rezervată față de unele principii liberale, considerându-le chiar periculoase pentru religie, Charles Sarolea în analiza pe care o face legat de liberalismul lui Newman concluzionează că credința acestuia în supremația conștiinței reprezintă dovada clară că „Newman este un liberal catolic în cel mai înalt sens al cuvântului”. C. Sarolea, *Cardinal Newman & His influence on religious life & thought.*, p. 150.

paplităţii. La început Acton a fost convins că îl are pe viitorul cardinal de partea sa, deoarece Newman a căutat mereu adevărul şi liberalii catolici susţineau căutarea adevărului. Doar că Newman a căutat adevărul în religie, iar Acton în istorie. Într-o scrisoare adresată lui Simpson, Acton spunea că „în fiecare secol există o luptă a bisericii, şi de fiecare dată armele folosite sunt specifice epocii. ... Acum, dacă lăsăm controversa la o parte, ceea ce caracterizează secolul actual sunt în special descoperirile în domeniul moralei şi nu al ştiinţei. Ştiinţa Istoriei şi limbajul ştiinţei, filosofia, toate sunt descoperiri ale acestui secol. Înainte controversa istorică era un nonsens, pentru că materialele erau imperfecte şi nu existau metode de cercetare eficiente. Este o mare diferenţă între istoria de acum şi perioada lui Gibbon[56] ... Pentru a vorbi mai pe înţeles, *nu cred că acum ştiinţa atacă religia mai mult decât a făcut-o înainte*"[57]. Dacă Acton era în Biserica lui „acasă", pentru Newman Biserica era o perlă de o mare valoare care l-a costat tot ce avea. Dar atunci când a găsit-o, nu l-a mai interesat nimic, a fost modelat de această teologie pe care a cercetat-o, teologie prin care el înţelegea „toate cărţile scrise de părinţii Bisericii începând de la Conciliul de la Trident, dar nu voi fi cu adevărat teolog până ce nu voi studia din greu ... geneza şi dezvoltarea doctrinei Bisericii"[58]. Devotamentul şi respectul faţă de Roma l-a determinat însă să adopte o poziţie rezervată faţă de unele principii liberale care nu erau acceptate de ierarhia catolică: „Îi era dator papei ... simţea că

[56] Edward Gibbon (1737-1794) a fost istoric englez şi membru al parlamentului Britanic, convertit la catolicism în anul 1753. Nu s-a remarcat cu iniţiative legislative în parlamentul Britanic, dar a devenit cunoscut şi apreciat pentru faimoasa sa lucrare, scrisă în şase volume, *The History of the Decline and the Fall of the Roman Empire.* Vezi H.H. Hilman, *The life of Edward Gibbon*, Milan Henry Hart, 1839; Patricia B. Craddock, *Edward Gibbon: luminous historian 1772-1794*, The Hopkins University Press, Baltimore; London, 1989.

[57] Scrisoarea lui Acton către Simpson din 3 sept. 1861 publicată în F.A. Gasquet, *Lord Acton and his circle*, p. 193.

[58] T.S. Gregory, „Newman and Liberalism", p. 114.

îi datorează mult"[59]. În manuscrisele sale despre Newman, Acton spunea „Cum a profesat Newman liberalismul când de fapt el susținea inchiziția"[60] sau „Newman a fost în mod special atașat de papă... supunerea lui față de autoritate a fost extremă. Curând după întoarcerea sa de la Roma a început să țină prelegeri în apărarea puterii temporale"[61]. Atunci când nu era de acord cu diferite probleme ale timpului Newman prefera, de cele mai multe ori, să păstreze tăcerea și Acton a înțeles atunci că „Newman a devenit de fapt tot mai mult un opozant al libertății"[62].

În anul 1860 a apărut o altă problemă cu care s-au confruntat Romano-Catolicii liberali: puterea temporală a papei. Problema romană a produs rupturi între membrii Bisericii Romano-Catolice. Ultramontanii considerau că cei care se opun puterii temporale a papei se opuneau de fapt lui Dumnezeu. Într-un asemenea moment era destul de dificil să se adopte o poziţie fără a ofensa pe una sau alta dintre părţi. Adevărul este că părerile erau împărţite. Prin urmare, chiar şi în cadrul grupului de lucru de la revista *Rambler* fiecare avea propriile idei în legătură cu această problemă. Newman a preferat să adopte o poziție diplomatică și atunci când a vorbit despre războiul din Italia, s-a arătat în favoarea unității și a eliberării naționale. În privința papei însă a preferat să mențină tăcerea. În corespondența pe care a avut-o cu Acton în 7 iunie 1861 Newman îi spunea că el nu avea dreptul, datorită poziției sale, să-și expună punctul de vedere. „Ar fi trebuit să cercetez istoria și teologia, dar acum mă aflu spre sfârșitul vieții și nu pretind să-mi expun punctul de vedere"[63]. În consecință, Newman spunea că preferă să păstreze tăcerea cu toate că, mai adăuga el „poți fi sigur că oamenii și-ar dori

---

[59] Spunea Acton despre Newman în manuscrisul Add Mss 4989, p. 47.

[60] Add Mss 4989, p. 187.

[61] Add Mss 4989, p. 78.

[62] Add Mss 4989, p. 182.

[63] Scrisoarea lui Newman către Acton, din Birmingham, 6 iunie 1861, publicată în John Neville FIGGIS, Reginald Vere LAURENCE (eds.), *Selections*

să fiu de cealaltă parte, să susțin puterea temporală"[64]. În aceeași scrisoare, viitorul cardinal spunea că nu putea să-și expună deschis punctul de vedere pentru că acest lucru i-ar fi cauzat probleme, deoarece papa i-ar fi putut distruge pe toți printr-un cuvânt scris[65]. Evident că această poziție adoptată de Newman i-a displăcut lui Acton, care nu a ezitat nicio clipă să-i răspundă printr-o scrisoare în care l-a informat că este profund tulburat de cele scrise de el, deoarece „dacă tu nu ai nicio chemare sau drept să vorbești, eu personal nu am niciuna. Și cred că tu vezi mai bine semnele reacțiilor care vor veni împotriva catolicilor decât mine", spunea Acton[66]. Se pare că eroul nostru avea însă o părere complet opusă lui Newman „nu văd niciun pod, nicio speranță că voi putea trece peste prăpastia care ne separă în acest sens; când vei avea timp scrie-mi despre asta, și sincer sper că îmi vei da șansa să te înțeleg"[67]. Într-o împrejurare în care cei doi stăteau de vorbă, Newman îi spunea lui Acton că „oamenii se așteaptă de la mine să le spun că sunt de cealaltă parte și că susțin puterea temporală. Nu am făcut-o ... fii sigur că sunt mulți oameni care mă urmăresc îndeaproape și care s-ar bucura dacă aș scoate la iveală tot ceea ce cred ei că păstrez în inima mea"[68]. În concepția lui Newman, Biserica Catolică era calea care conducea spre mântuire, și nu o putere politică.

---

from the correspondence of the first Lord Acton, vol. I, Longmans, London [etc., 1917, p. 32.

[64] J.N. Figgis, R.V. Laurence (eds.), *Selections from the correspondence of the first Lord Acton*, vol. I, p. 32.

[65] J.N. Figgis, R.V. Laurence (eds.), *Selections from the correspondence of the first Lord Acton*, vol. I, p. 33.

[66] Scrisoarea lui Acton către Newman, 7 iunie 1861, publicată în J.N. Figgis, R.V. Laurence (eds.), *Selections from the correspondence of the first Lord Acton*, vol. I, p. 34.

[67] Scrisoarea lui Acton către Newman, iunie 1861, în J.N. Figgis, R.V. Laurence (eds.), *Selections from the correspondence of the first Lord Acton*, vol. I, p. 34.

[68] Cuvinte ale lui Newman care au fost scrise de Acton în manuscrisul Add Mss 4989, p. 124.

În anul 1864 a fost publicat Syllabus-ul care a confirmat Europei că Roma se îndrepta într-o direcţie greşită şi care i-a îngrijorat pe mulţi intelectuali catolici din afara granițelor Italiei. În 26 iunie 1867 papa Pius al IX-lea și-a anunțat intenția de a convoca un Conciliu în cadrul căruia urma să se discute printre altele și problema infailibilității. Părerile legate de infailibilitatea papei erau împărțite. Noii convertiți, cu toate că nu aveau îndoieli în privința acestei dogme, totuși o considerau o problemă care putea fi amânată până la găsirea unui moment oportun de promulgare a ei. În Italia, publicația iezuită *Civiltá Cattolica* a început să ducă o puternică campanie ultramontană [69].

Cu toate că pozițiile diferite pe care Acton și Newman le-au avut față de infailibilitate ar fi putut rupe relația de prietenie dintre cei doi, acest lucru nu s-a întâmplat. Nu putem nega însă faptul că au existat momente în care relația dintre cei doi s-a distanțat, dar nu s-a rupt definitiv. Pentru Acton dogma infailibilității era periculoasă, deoarece ea canoniza persecuția, în timp ce Newman s-a arătat la început destul de confuz în această problemă. Acesta din urmă a crezut mereu în infailibilitatea Bisericii Catolice, dar considera că orice învățătură nouă are nevoie de timp și reflecție pentru a putea fi înțeleasă. Pentru Acton definirea dogmei era o mare greșeală, deoarece aceasta era dezaprobată de istorie și oricine cunoștea istorie nu putea să creadă în ea. Așa cum a procedat și în alte cazuri, Newman a preferat să păstreze tăcerea și în ceea ce privește dogma infailibilității. Cu toate acestea, aflăm informații prețioase despre părerea lui dintr-o scrisoare trimisă de Acton de la Roma prietenului său Döllinger în care spune că Newman pe la mijlocul tăcerii sale și-a deschis în cele din urmă inima într-o scrisoare către un episcop care-i era prieten și căruia i-a mărturisit despre

[69] În această revistă susținătorii papei făceau unele afirmații şocante precum „Când papa gândește, Dumnezeu gândește prin el". H.A. MacDougall, *The Acton-Newman relations*, p. 109.

poziția neplăcută și periculoasă în care a fost adusă biserica de „un grup impertinent și agresiv"[70]. El ar fi spus că:

> „Roma ar trebui să lumineze sufletele în toate timpurile, și scopul unui conciliu, când amenință vreo erezie sau vreun rău, este de a da speranță și încredere în credința cea adevărată; dar acum avem cea mai mare întâlnire care a fost vreodată, și Roma, ne inspiră, prin organele acreditate și prin partizanii ei (precum Civiltá), doar teamă și mâhnire. Când toate sunt bine, și nu avem nici o îndoială – cel puțin în ceea ce privește doctrina – a susține infailibilitatea Sfântului Părinte este precum fulgerul pe cerul însorit"[71].

Cum era de așteptat, Acton a început să fie atacat din toate părțile, mulți conaționali de-ai săi fiind de părere că cei care gândesc ca el nu sunt catolici adevărați[72]. În acest timp singurul care nu și-a pierdut încrederea în el a fost Newman, care nu a ezitat să-i ia apărarea lui Acton în fața prietenilor săi. Aceasta nu înseamnă că împărtășea părerea prietenului său, dar era convins că greșeala acestuia se datorează faptului că este doar laic și nu avea o pregătire teologică. Apărarea din partea lui Newman într-un moment atât de delicat al vieții sale a însemnat mult pentru istoricul nostru. Acton la rândul său nu a ezitat să-și arate admirația față de acesta, iar într-o scrisoare trimisă lui Mary Gladstone în 1 iulie 1880 îşi exprima stima faţă de „Mr. Gladstone, Newman şi Paget, cei mai mari intelectuali ai Angliei"[73].

---

[70] John Dalberg Acton, „The thirtyth Letter", în: *Letters from Rome on the Council*, Quirinus (ed.), London, 1870. republicată în: *Allegemeine Zeitung* (1870), p. 355.

[71] J. Dalberg Acton, „The thirtyth Letter", pp. 355–356.

[72] Spre exemplu, Acton a fost criticat chiar şi de sora vitregă a mamei sale, Lady Georgiana Fullerton, o femeie foarte devotată convertiților de la Oxford şi care îi scria lui Newman că îi mulțumește lui Dumnezeu că mama Lordului Acton nu mai trăiește, să fie martoră la trădarea Bisericii de către fiul ei. Owen chadwick, *Acton and History,* Cambridge University Press, Cambridge, 1998, p. 124.

[73] Herbert Paul (ed.), *Letters of Lord Acton to Mary, daughter of the Right Hon. W.E. Gladstone*, Macmillan, London; Toronto, 1913, p. 21.

În ceea ce priveşte relaţia celor doi din perioada derulării Conciliului, amintim că Newman a decis de la început să nu participe[74], motivând că avea o vârstă prea înaintată, o decizie pe care se pare că a regretat-o mai târziu[75]. Într-o scrisoare adresată profesorului său Döllinger, Acton scria: „Newman s-a scuzat că are o problemă minoră de sănătate, nu știu dacă el fusese invitat direct de Roma sau prin vreun episcop"[76]. Pius al IX-lea și-a exprimat dorința ca Newman să participe chiar și la lucrările de pregătire a Conciliului. În octombrie 1868 cardinalul Caterini i-a scris episcopului William Bernard Ullathorne (1806-1889), episcopul lui Newman, să-l înștiințeze de această dorință a papei, însă acesta ar fi refuzat și această invitație[77]. Acton în schimb, nu avea nici cea mai mică intenție de a lipsi și în consecință, în septembrie 1869 se afla la Roma cu un scop foarte bine definit: să facă tot ceea ce-i stă în putință pentru prevenirea definirii dogmei infailibilității. Dacă Döllinger a crezut la început că Newman îi împărtășea părerea legată de infailibilitate, Acton a știut însă mereu că acesta susținea dogma. Într-unul din manuscrisele sale, vorbind despre părerea lui Newman despre infailibilitate și despre poziția reținută a acestuia înainte de promulgarea

---

[74] Pe tot parcursul derulării şedinţelor Conciliului, Newman a fost informat despre dezbaterile care aveau loc de episcopii Ullathorne, Clifford şi Moriarty. H.A. MacDougall, *The Acton-Newman relations*, p. 117.

[75] Într-o scrisoare a lui Simpson către Acton datată din 9 noiembrie 1869, autorul scrisorii menţionează că Brown of Newport l-ar fi rugat pe Newman să-l însoţească la Conciliu în calitate de teolog, dar acesta a refuzat. În cele din urmă lui Newman „i-a cam părut rău că nu s-a dus". *Simpson to Acton*, în Josef L Altholz et alii (eds.), *The correspondence of Lord Acton and Richard Simpson*, vol. III, Cambridge University Press, London, 1973, p. 282.

[76] Scrisoarea a fost trimisă de Acton din Londra în 20 februarie 1869. Add. MS 8122 (2), p. 18.

[77] Printre motivele invocate amintim: starea se sănătate precară, vârsta destul de înaintată, emotivitatea de a lucra cu personalități importante din viața Bisericii, imposibilitatea de a comunica în italiană. Frederick J. Cwiekowski, *The English bishops and the First Vatican Council*, Publications Universitaires de Louvain, Louvain, 1971, pp. 75–76.

ei, Acton amintește de o scrisoare din 15 martie 1870 în care viitorul cardinal spunea:

> „Iată care a fost părerea mea înainte de Conciliu: dacă eu mi-aș spune punctul de vedere, aș schimba părerea vreunui episcop? Și dacă nu, atunci la ce-mi folosește să scriu despre aceasta? ... Presupun că la toate Conciliile au existat intrigi, violență, argumente ale oamenilor prezenți ... Pe de altă parte am credința fermă, și am avut-o întotdeauna, că o Putere mai mare decât cea a oamenilor sau decât cea pe care o dețin oamenii, va conduce deciziile Conciliului la stabilirea adevărului Catolic și Apostolic și că ceea ce Părintele va proclama în cele din urmă cu o singură voce va fi Cuvântul lui Dumnezeu”[78].

Cardinalul era convins că puterea lui Dumnezeu îi va conduce pe ierarhii prezenți la Conciliu la adevăr. În 12 august 1870 același Newman spunea „Nu pot ști ceea ce se va întâmpla. Lucrurile mă depășesc. Pentru moment aștept să văd ce va decide minoritatea. Dacă nu vor face nimic, atunci voi considera că toți s-au pronunțat în favoarea dogmei”[79]. Chiar și la scurt timp după declararea oficială a infailibilității a preferat să nu-și expună public punctul de vedere[80]: „e prea devreme să-mi spun părerea despre această dogmă. Vreau să știu care este părerea episcopilor aflați în minoritate și ce intenționează să facă”[81]. Această poziție rezervată a viitorului cardinal este explicabilă dacă avem în vedere în primul rând faptul că era un convertit și era privit cu suspiciune de au-

---

[78] Add Mss 4989, p. 17-18.

[79] Add Mss 4989, p. 8.

[80] Rocco Pezzimenti este de părere că Newman era de acord din punct de vedere teologic cu decizia Conciliului, dar avea îndoieli cu privire la maniera în care s-a promulgat dogma. După Conciliu însă a acceptat dogma fără rezerve, deoarece a considerat că aceasta este decizia Providenței divine. R. Pezzimenti, *The political thought of Lord Acton*, p. 90.

[81] Wilfrid Philip Ward (ed.), *The life of John Henry Cardinal Newman, based on his private journals and correspondence*, vol. II, Longmans, Green et Co., London, 1912, p. 308.

torități[82]. În al doilea rând, cu toate că în inima lui considera această dogmă corectă, Newman era conștient de dificultățile pe care catolicii englezi le vor întâmpina după ce au obținut atât de greu emanciparea. Lordul Acton amintește în aceeași scrisoare către Döllinger amintită mai sus că Newman ar fi spus: „privesc cu neliniște în perspectivă când va trebui să apărăm deciziile luate acolo, ceea ce nu ar fi dificil pentru judecata mea, dar poate fi dificil să le susținem logic în fața faptelor istorice";

> „Te asigur, dragul meu domn, că mulți vor merge dintr-o parte în alta, fără a ști unde să se așeze ... să renunțe la toată teologia și să creadă cu nepăsare că papa este impecabil, sau să fie tentați să creadă tot ceea ce este mai rău, după cum spune cartea lui Janus, alții se vor îndoi de „capacitățile episcopilor din toate colțurile lumii de a judeca tot ceea ce este mai bine pentru societatea europreană, și de aici din nou ura față de Sfântul Scaun."[83].

Newman a mai făcut referire și la pacostea care urma să cadă pe anglicanii care nu ar fi devenit poate niciodată catolici, dar care intenționau să părăsească diferitele partide și denominațiuni engleze cu principiile și sentimentul că în cele din urmă vor adera poate la Biserica Catolică[84]. „Cu aceste gânduri, mă întreb dacă nu ar trebui să-mi fac aceste

---

[82] Acton credea că motivul pentru care era suspectat de autorități era că susținea pe liberali şi că era de acord cu dezvoltarea şi libertatea ştiinţei. Adevărul este că Newman a început să fie suspectat de autorități pe când era redactor la *Rambler,* deoarece a continuat colaborarea cu vechea echipă a revistei printre care se afla şi Acton şi a permis acestora publicarea unor articole liberale care nu era deloc pe placul autorităților. Owen Chadwick, *Acton and History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, p. 136.

[83] J. Dalberg Acton, „The thirtyth Letter", p. 357.

[84] De altfel, Acton aminteşte de un cleric anglican, Edward Husband, care, nu demult devenit catolic, a părăsit catolicismul pe motiv că disputele despre infailibilitate şi despre Cultul Fecioarei Maria au fost prea mult pentru el. acton, *The thirty fifth Letter,* din 12 aprilie 1870, p. 415.

sentimente publice; dar ceea ce fac este să mă rog părinților Bisericii, să mijlocească în luarea acestei decizii (Augustin, Ambrozie, Ieronim, Athanasie, Ioan Gură de Aur și Vasile) și să înlăture acest rău”[85].

După proclamarea dogmei, Newman a acceptat-o[86], s-a supus acesteia. Dacă aceasta este voia lui Dumnezeu ca papa să fie declarat infailibil, atunci „mă aplec în fața providenței divine”[87] a spus Newman. În Germania, Döllinger s-a opus deciziilor Conciliului, motiv pentru care a și fost excomunicat, iar Newman fiind rugat de Monsell să scrie ceva legat de acest caz, a spus „Nu sunt de acord cu Döllinger nici în ceea ce privește adevărul doctrinei și nici cu ceea ce crede el despre validitatea voturilor”[88]. În septembrie 1872 J. M. Capes scria despre Newman în revista *Guardian* că acesta ar fi acceptat dogma infailibilității doar din constrângere şi autorul articolului era convins că „doar punând o forţă puternică asupra convingerilor sale anterioare putea să-l determine să se supună aşa cum a făcut-o”[89]. În numărul următor al revistei apare și răspunsul lui Newman în care acesta se apără de acuzațiile aduse spunând: „cu mult înainte să se vorbească de Conciliul Vatican ... eu am formulat doctrina infailibilității papale. Am făcut aceasta în discursurile pe care le-am ținut la Dublin în anul 1852 pe tema educației universitare. ... Nu mi-am

[85] J. Dalberg Acton, „The thirtyth Letter”, pp. 357–358.

[86] Când un corespondent al revistei „Standard” a publicat extrase din scrisoarea lui Newman, acesta a spus că nu ascunde faptul că „a deplâns amar politica, spiritul, măsurile și pe diferite persoane laice sau bisericești care cer definirea infailibilității papale”, dar pe de altă parte a afirmat: „credința sa că o putere mai mare decât cea omenească, va conduce deliberările conciliului în stabilirea adevărului apostolic și catolic, și că ceea ce părinții vor declara *în unanimitate* este vocea lui Dumnezeu”. J. Dalberg Acton, „The thirtyth Letter”, pp. 358–359.

[87] J. Dalberg Acton, „The thirtyth Letter”, p. 358.

[88] H.A. MacDougall, *The Acton-Newman relations*, p. 121.

[89] H.A. MacDougall, *The Acton-Newman relations*, p. 123.

schimbat punctul de vedere în ceea ce privește adevărul doctrinei infailibilității papale"[90].

Pentru Acton însă lucrurile erau mai complicate. Marea lui durere a fost că cei care au fost de acord cu infailibilitatea nu au ținut cont de istorie. Biserica era cea care trebuia să susțină progresul științei, dar spre marea lui dezamăgire nu a făcut-o. Pentru catolicul și liberalul nostru cei care au acceptat decretul, au acceptat inchiziția și faptele imorale ale trecutului. El nu era teolog și în calitate de istoric și liberal credea cu convingere în necesitatea ca liderii spriirituali să armonizeze gândirea religioasă cu știința. Cu toate acestea a iubit atât de mult Biserica Romano-Catolică, încât nu a putut sub nicio formă să renunțe la ea. Într-o conversație pe care a avut-o cu fiul său în anul 1890 îi spunea acestuia că „o Biserică fără papă nu este o Biserică a lui Hristos"[91]. Acton nu putea renunța la o Biserică pe care o considera divină, cu toate că în sufletul său se produse o mare criză și un mare conflict între credința sa că Hristos este în chip real prezent în Biserică și ceea ce credea el a fi abuzurile reprentanților oficiali ai acesteia.

Cu toate aceste diferențe de păreri, spre sfârșitul anilor 90 Acton și Newman s-au apropiat din nou. Se pare că Conciliul nu a afectat pentru mult timp relația dintre Acton și Newman. După moartea cardinalului, Acton i-ar fi spus lui Gladstone într-o scrisoare „Într-o zi i-aș spune unui elev: ... citește-l pe Newman. El este de departe cel mai bun scriitor pe care Biserica Catolică l-a avut în Anglia de la Reformă"[92]. Iar într-o altă scrisoare adresată aceluiași Gladstone, Acton spunea: „la bine și la rău îmi amintește foarte mult de Fénelon; dar Newman a fost cel mai puternic bărbat"[93]. Un alt aspect

[90] H.A. MacDougall, *The Acton-Newman relations*, pp. 124–125.

[91] Add Mss 4871.

[92] Scrisoarea lui Acton către Gladstone din 12 aprilie 1896, citată de Roland Hill, Owen Cadwick, *Lord Acton*, Yale University Press, New Haven, 2000, p. 130.

[93] Scrisoarea lui Acton către Gladstone din 12 octombrie, citată de O. Chadwick, *Acton and History*, p. 129.

care ne demonstrează respectul lui Acton față de cardinal este faptul că la scurt timp după moartea acestuia din urmă, eroul nostru a intenționat să scrie un studiu despre viața lui Newman. A colecționat material în acest sens, însă așa cum s-a întâmplat și în cazul celorlalte cărți planificate de Acton, nici aceasta nu s-a materializat. Ne-au rămas totuși un număr impresionant de manuscrise scrise de lordul Acton pentru biografia lui Newman[94] din care desprindem concluzia că dacă ar fi realizat o carte, aceasta cu siguranță ar fi scos în evidență și aspectele ce nu i-au plăcut lui Acton cu privire la deciziile și atitudinile cardinalului, dar în același timp și admirația pe care a manifestat-o față de acesta. În anul 1895 Acton i-a dăruit fiicei sale Mamy cadou de Crăciun toate operele complete ale lui Newman. Este însă la fel de adevărat că putem vedea în Acton o dublă tensiune: pe de o parte, chiar dacă Newman s-a alăturat papalității, în ochii lui Acton el a rămas un om care a luptat pentru adevăr, iar pe de altă parte îl considera „un om rău"[95], deoarece acesta a ajuns la concluzia că Newman este ultramontan și din punctul său de vedere toți ultramontanii erau răi[96].

[94] Acestea cuprind citate de la Newman, citate despre Newman, părerea lui Acton cu privire la poziția adoptată de cardinal față de liberalism, ultramontanism şi puterea temporală a papei. Între manuscrisele lui Acton care se află în posesia bibliotecii Universității din Cambridge şi unde acesta face referire la Newman amintim: Add. Mss. 4908, 5011, 5609, 5395, 4939, 4863, 5014, 4988, 5511, 5751, 5645, 4914, 5462, 5017, 4989, 4990, 4865, 4963.

[95] Această afirmație la adresa lui Newman se află într-o scrisoare a lui Acton adresată lui Mary Gladstone, care datează din 14 decembrie 1880 şi care a fost publicată în Herbert W. Paul, *Letters of Lord Acton to Mary Gladstone*, Macmillan, London, 1904, p. 141.

[96] Îi considera răi, deoarece era de părere că aceștia au ignorat istoria oferind credibilitate doar autorității Bisericii. Considera că este imposibil să se aplice un standard moral istoriei fără a se discredita Biserica pentru acțiunile pe care aceasta le-a intreprins. De aceea, cei mai capabili oameni pe care i-a cunoscut, precum Theiner, Newman, Hefele şi alții l-au dezamăgit profund, deoarece, cu toate că ei se considerau adevărați apărători ai credinței lor, susțineau

În cele din urmă, în alegerea dintre catolicism şi libertate, ambii au ales catolicismul: Newman s-a supus deciziilor Conciliului şi le-a acceptat deoarece în ochii lui supunerea în faţa autorităţii Bisericii era foarte importantă[97], iar Acton, chiar dacă nu a fost de acord cu ele, a preferat să se retragă din luptă doar de dragul și din dorința de a rămâne membru al Bisericii Catolice pe care o iubea și respecta atât de mult. Și cu toate diferențele de opinii dintre ei, putem spune că Newman l-a înțeles pe Acton mai bine decât mulți alții care s-au considerat prietenii acestuia. Iar în privința lui Acton e greu să spunem că în adâncul sufletului său acesta ar fi simțit vreo aversiune față de Newman. Poate că criticile adresate acestuia[98] ar trebui interpretate ca cele ale unui tată iubitor care își avertizează copiii să se ferească de răutățile celor din jur. Și aceasta deoarece situația lui Newman era destul de dificilă, fiind criticat de mulți dintre contemporanii săi. Richard B. De Bary spunea despre el că „din punctul de vedere al inimii lui este catolic, dar nu poartă insigna catolicismului. De aceea, ar putea fi surprins că este privit ca un lup în piele de oaie în biserica lui, și ca o oaie neagră

de fapt minciuna şi crima. H.A. MacDougall, *The Acton-Newman relations*, p. 142.

[97] De aceea Newman a înţeles că acceptarea dogmei era o obligație şi şi-a îndrumat toți prietenii să-şi împlinească această datorie. Nu a fost de acord cu cei care s-au opus cu vehemență dogmei, precum Döllinger sau alții, dar, cu toate acestea, li se adresa acestora cu tandrețe: „Nu voi spune niciodată nimic împotriva acestor oameni învăţaţi şi distinși", spunea Newman într-o scrisoare adresată ducelui de Norfolk. Iar în anul 1871 într-o scrisoare adresată lordului Acton spunea: „cred că poți înţelege cât sunt de supărat pentru ceea ce se întâmplă în Germania legat de religie... Nimeni nu s-ar putea simți mai trist decât mine în ceea ce privește procedurile care au avut loc înaintea Conciliului – dar întrebarea este ce s-ar mai putea face acum când lucrurile sunt stabilite?". W.P. Ward (ed.), *The life of John Henry Cardinal Newman, based on his private journals and correspondence*, vol. II, pp. 373–375.

[98] Pentru unele critici adresate de către Acton lui Newman, vezi cele 12 pagini de notițe aflate în arhivele bibliotecii Universității din Cambridge la Add MS 8122 (4), p. 90.

în celelalte biserici"[99] cu toate că a fost „un om cinstit și cu credință puternică în Dumnezeu"[100].

Cu toate controversele și diferențele de păreri legate de viața și activitatea marelui cardinal, este evident că el a rămas în inimile și în sufletele contemporanilor săi catolici ca unul care a fost devotat Bisericii la care s-a convertit cu atâta convingere. A fost iubit și apreciat pentru credința sa și hotărârea de a afla adevărul. Când a părăsit Biserica Anglicană, s-a simțit repudiat de aceasta și credea că dacă s-ar fi întors, cu toate că nu-și dorea aceasta, deoarece aflase adevărul mult căutat, ar fi fost rănit. Probabil că nu ar fi fost așa, deoarece pentru Biserica Anglicană pierderea unui om ca Newman nu era deloc indiferentă. Este adevărat că aceasta deținea în secolul al XIX-lea filosofi și istorici eminenți, dar foarte puțini dogmatiști de talia lui Newman[101]. Regretul pierderii marelui cardinal i-a determinat să ia la început în nume de rău plecarea lui și să încerce să-l uite. În mod poate curios, patruzeci de ani mai târziu sentimentele lor față de Newman s-au schimbat. Nu au recunoscut funcția lui de cardinal, dar numele lui se afla tot mai mult pe buzele non-catolicilor[102]. În memoria lor Newman a rămas același om liniștit, gânditor și care a fost de multe ori înconjurat de norii incertitudinii în căutatrea misterului divin. De aceea, în Edgbaston s-a ridicat o școală în memoria cardinalului, o școală care ocupă un loc de frunte între școlile romano-catolice engleze[103]. Chiar și după numirea sa în funcția de cardinal, și-a petrecut restul vieții în liniște, meditație și rugăciune, citind, nu însă fără a le privi critic, toate cărțile publicate pe tema Mișării de la

[99] Richard B. de Bary, *Thoughts upon certain leading points of difference between the Catholic and Anglican Churches*, W. Reeve ; C. Colman, Leamington; London, 1843, p. 12.

[100] R.B. de Bary, *Thoughts upon certain leading points of difference between the Catholic and Anglican Churches*, p. 12.

[101] O. Chadwick, *Newman, a short introduction*, p. 77.

[102] O. Chadwick, *Newman, a short introduction*, p. 77.

[103] Philip Sydney, *Modern Rome in Modern England*, The Religious Tract Society, London, 1906, p. 42.

Oxford. A murit în 11 august 1890 și a fost înmormântat la Rednal Worcestershire lângă Birmingham, pe piatra mormântului fiind gravate cuvintele *„inima vorbește inimii”*[104], iar la cererea sa pe o tăbliță au fost scrise cuvintele *„a ieșit din umbră și din meditații la adevăr”*[105]. Aceste cuvinte reflectă întreaga sa viață în care a căutat adevărul. În cele din urmă, după lungi căutări, l-a găsit și a decis să rămână până la sfârșitul vieții sale în acest adevăr.

---

[104] O. Chadwick, *Newman, a short introduction*, p. 78.
[105] O. Chadwick, *Newman, a short introduction*, p. 78.

Liturghierul, ediții și uzanță în Bucovina sec. XIX

Iustin Argatu[1]

Abstract: The present study aims to provide a starting point in the research on the liturgical life of the Diocese of Bucovina during the Habsburg occupation. In this regard, my contribution is focused on the Book of the Divine Liturgies, more specifically on the editions which were used at that time in Bukovina. By doing so, the argument unfolds in three steps. First, it details the relation between the Habsburg imperial authorities and the Diocese of Bukovina in what concerns the liturgical books. Second, it brings forward the reports on the status of the liturgical books issued by the different administrative structures of the Diocese of Bukovina. Third, it presents a case study of St Jacob's edition of the Book of the Divine Liturgies (Jassy, 1759) which was found in the library of the Orthodox Parish of Iacobeni, Suceava. The conclusion emphasises the fact that the Book of Divine Liturgies was not printed at all by the Diocese of Bukovina in the 19th century. However, different editions of this book, especially that of St Jacob (Jassy, 1759), were mainly unofficially purchased by the parishioners from Moldavia, Transylvania or Walachia. This particular situation contributed greatly to the preservation of unity in terms of religion and language between Bukovina and the other historical provinces before the Great Union of 1918.-

Keywords: Bukovina, Habsburg Empire, Book of the Divine Liturgies, Diocese, Parish.

În contextul manifestărilor dedicate de Sfântul Sinod satului românesc (preoților, învățătorilor și primarilor gospodari) propun o temă insuficient dezvoltată și anume

[1] Comunicare prezentată cu ocazia Simpozionului Internațional *Studia Theologica Doctoralia*- Iași 13-14 mai 2019, ediția a XI-a.

Liturghierul, ediții și uzanță in Bucovina sec. XIX. Este o provocare să găsesc un răspuns academico-metodologic la o întrebare relativ simplă: Ce fel de Liturghiere foloseau românii din Bucovina sub ocupația austriacă?.

Lucrarea își propune să analizeze diferitele ediții ale Liturghierelor care au circulat în satele Bucovinei, dar și uzanța în timp din perspectivă istorică. Această temă coroborează mai multe discipline teologice (și nu numai) cum ar fi: Liturgica, Istoria bisericească universală și românească, elemente de grafiere veche românească (chirilică), statistică, arhivistică bisericească și administrare parohială.

Lucrarea de față are în vedere satele românești, preponderent slab infuzate de elementele culturale multietnice din Imperiului Habsburgic[2]. Satul era cea mai răspândită formă administrativ-teritorială din Bucovina (sec.XIX) și totodată erau centre de rezistență împotriva cenzurii de orice fel[3]. Acest lucru nu se poate spune și despre puținele orașe ale Bucovinei, acolo unde controlul cărților de cult era atent supravegheat în funcție de vechimea exemplarelor și valoare istorică, dar și în ceea ce privește modalitatea de procurare a acestora. Numele de sate este unul generic, el se referă mai mult la unitatea administrativ-bisericească, fie ea parohie, filie sau exposittură parohială. Astfel în 1784-85 se poate vorbi de 239 de parohii împărțite în 6 protopopiate, 247 de biserici, 296 de preoți și 26 731 de familii[4]. În anul 1892 existau 262 de

---

[2] A se avea în vedere pe parcursul studiului că Imperiul Habsburgic este o denumire generică ce descrie teritoriul ocupat de Casa de Habsburg și nu transformările nomenclaturiste prin care a trecut acest imperiu.

[3] Daniel Werenka, *Topographie der Bukowina zur Zeit ihrer Erwerbung durch Oesterreich, 1774-1785; nach Acten aus folgenden Archiven: K. u. k. Kriegsministerium, dessen Kartenarchiv, k. k. Ministerium für Cultus und Unterricht.*, Selbstverlag, Czernowitz, 1895, p. 195.

[4] Daniel Werenka, *Topographie der Bukowina zur Zeit ihrer Erwerbung durch Oesterreich (1774-1775). Nach Acten aus folgenden Archiven: K.u.k.Kriegsministerium; dessen Kartenarchiv; k.k.Ministerium für Cultus und Unterricht*, Tipo-und Litographie des Erzbischofs Silvester Morariu-Andriewicz, Selbstverlag, Czernowitz, 1895,p.195.

unități administrative (241 parohii și 21 expozituri) împărțite în 12 protopopiate, 354 de biserici, 404 clerici și 112 337 de familii (466249 suflete)[5]. Nu voi urmări nominal cele aproximativ 239-262 de unități administrative bisericești din sec.XIX și edițiile de Liturghiere folosite aici, ci voi urmări metoda istorică de determinare a celor mai semnificative dintre ele.

În primă instanță va fi prezentat modul în care se raportau autoritățile civile și bisericești cu privire la procurarea și furnizarea cărților de cult, aspecte teoretice și practice. După o prezentare generală a modalității de procurare a cărților de cult voi trece la un caz aplicat de determinare a uzanței în timp a unui Liturghier, ediția Sfântului Iacov Mitropolitul Moldovei apărut la Iași 1759, aflat în expositura parohială Iacobeni. După datele donatorului voi încerca să datez perioada cât a fost în uz ajutându-mă de arhiva parohială, dar și de însemnele și specificațiile din interiorul Liturghierului și de informațiile din diferitele condici istorice ale parohiei.

Concluzia va fi conturată în contextul permanentului schimb oficial sau neoficial de Liturghiere cu Moldova și Transilvania ce arată unitatea liturgică și lingvistică a satelor românești din sec. XIX.

Scurtă privire istorică asupra Bucovinei sec. XIX

La data de 7 mai 1775, Bucovina este cedată de către Otomani Imperiului Habsburgic, iar la 12 octombrie în același an, Episcopul de Rădăuți, Dositei Herescu, depune jurământul de credință către coroana Austriei în biserica Sf. Treimi din Cernăuți. În 24 aprilie 1781, Mitropolitul Moldovei semnează actul de renunțare la jurisdicția canonică asupra teritoriului ocupat, iar în 12 decembrie 1781 această episcopie cu sediul

[5] Eugenie Vorobchievici, *Privire scurtă istorică-statistică asupra archidiecesei ort. or. a Bucovinei și Dalmației: carte comemorativă la aniversarea a 20. dela constituirea acestei archidiecese*, Societatea Doamnelor Române din Bucovina, Cernăuți, 1893, pp. 47–49.

la Cernăuți intră sub jurisdicția Patriarhatului sârbesc de Carloviț supusă *in dogmaticis et pure spiritualibus* prin patentul Împăratului Iosif II[6]. Prin decret Imperial, la 23 ian.1873, se ridică Episcopia Bucovinei la rangul de Arhiepiscopie „autochefală" cu sediul Mitropoliei în Cernăuți, incorporând alte două episcopii sufragane din Dalmația[7].

Profunde schimbări administrative

Se înființează Consistoriul Diecesan prin decretul Consiliului aulic de război către comanda generală din Galiția, la 21 aug. 1781, nr. 5373[8]. În 29 apr. 1786, se ratifică prin decret imperial *Planul pentru reglementarea treburilor preuțești, bisericești și școlare*[9], ce reprezintă de fapt statutul Diocezei ort. orient. a Bucovinei. Se desființează cele 13 mănăstiri și toate schiturile, rămânând doar 3: Putna, Sucevița, Dragomirna și se înființează *Fondul Religionar grec ortodox al Bucovinei*. În locul ctitoriei apare instituția *Patronatului*[10]. Instituție preluată din dreptul bisericesc catolic, dar care nu prevede schimbări majore față de ctitorie. A nu se confunda astăzi dreptul de patronat (protectorat) cu dreptul de proprietate. Pentru înțelegerea adevăratelor sensuri ale legislației canonico-juridice imperiale, parohiile din Bucovina aveau în biblioteca parohială atât dreptul-canonic cât și jurisprudența Bisericii Catolice[11] ce era însușită de

[6] E. Vorobchievici, *Privire scurtă istorică-statistică asupra archidiecesei ort. or. a Bucovinei și Dalmației*, p. 10.

[7] E. Vorobchievici, *Privire scurtă istorică-statistică asupra archidiecesei ort. or. a Bucovinei și Dalmației*, p. 11.

[8] Mihaiu Calinescu et alii, *Normalien der Bucovinaer gr. or. diöcese von 1777-1886 Zusammengestellt und redigirt infolge beschlusses des Bucovinaer gr. or. erzbischöflichen consistoriums vom 13./25. märz 1886 ad nr. 726,* Buc. gr. or. erzbischöfl. consistorium, Czernowitz, 1887, p. 4.

[9] Myron Călinescu, *Normalien..., Decret* Nr.2484/29 April1786, p.27.

[10] M. Calinescu et alii, *Normalien der Bucovinaer gr. or. diöcese von 1777-1886 Zusammengestellt und redigirt infolge beschlusses des Bucovinaer gr. or. erzbischöflichen consistoriums vom 13./25. märz 1886 ad nr. 726,* pp. 28–81.

[11] Wolfgang Dannerbauer, Johann Pugneth, *Praktisches Geschäftsbuch für den Kurat-Klerus Österreichs*, Hof-Buchdruckerei und Hof-Ver-

Imperiul Habsburgic. Multe din atribuțiile preotului de parohie erau înțelese pe baza acestei jurisprudențe pentru a răspunde cerințelor statului în care Biserica Ortodoxă Bucovineană își desfășura activitatea.

Arhiepiscopia Bucovinei – 140 de ani fără tipăritură de Liturghier

Deși Dioceza Bucovinei a stat sub ocupație Austriacă 140 de ani și deși era ridicată la rangul unei „archiepiscopii" autocefale[12] (termenul trebuie studiat din perspectivă canonică), aici se pare că nu s-a tipărit nici o ediție a vreunui Liturghier, spre deosebire de Ardeal. Nici un indiciu nu pare să trădeze o asumarea a vreunui Liturghier de către un ierarh bucovinean. Lucrul acesta reiese din mai multe surse:

I. Actele oficiale cuprinse în Foaia Ordinăciunilor[13].

II.1. Realitatea din teren prezentată atunci în aceeași publicație oficială prin rapoartele protoprezviterești anuale;

2. Realitatea oglindită acum prin prisma Fondului de Carte Veche colectat din cuprinsul Arhiepiscopiei Sucevei și Rădăuților.

III. Studiu de caz pe arhiva Parohiei Iacobeni în ceea ce privește ediția de Liturghier-Sf. Iacov Mitropolitul.

---

lags-Buchhandlung Carl Fromme, Wien, 1896, pp. 762–767. Despre Patronat mai găsim la Dimitrie Dan, „Patronatul în biserica ortodocsă din Bucovina", în: *Candela*, XXII, 1903, p. 642.

[12] E. Vorobchievici, *Privire scurtă istorică-statistică asupra archidiecesei ort. or. a Bucovinei și Dalmației*, p. 5.

[13] Toate actele dintre Imperiul Austriac și Consistoriul Mitropoliei Bucovinei au fost cuprinse în colecția de documente *Normalien der Bucovinaer gr. or. Diöcese* , editate de Myron Călinescu, membru al consistoriului, iar actele dintre Consistoriu și Parohii/Mănăstiri au fost cuprinse în colecția de documente *Foaia Ordinăciunii,* editată anual, și avea caracter de buletin oficial fondat prin decret și cu dispoziții obligatorii. Au existat publicații cu caracter legislativ și înainte de 1867, data la care apare Foaia Ordinăciunilor ca: *Protocolul Poruncilor* sau *Introducere la foaia universală pentru legile imperiale.*

Actele oficiale cuprinse în Foaia Ordinăciunilor

În Circulara Nr. 3835 din 29 Optomvre/10 Noemvre 1886 preoții sunt sfătuiți să păstreze în condiție foarte bună cărțile de cult, să apeleze la Patronul bisericii în a cărui datorie cade aprovizionarea, restaurarea și legarea cărților bisericești, după cum reiese din *Statut* (Planul pentru reglementarea...). Totodată se anunță și deschiderea unei legătorii și a unui atelier de reparat cărțile afectate de timp[14].

---

[14] Pentru a înțelege mai bine redau textul circularei: *Din protocolele revisorie ale protopresviteratelor, ce se supunu anual în urma visitărilor canonice, s'au observatu, cum-că lipsa cărților bisericesci din anu în anu tot se măresce și ocupă pretutindene locul celu mai principalu între defectele bisericesci, de și totu anul se spesează o sumă forte însemnată pentru procurarea articulului acestuia. Fia, că în unele biserici nu se grijesce pentru cuvenita crutare a cărților bisericesci, ce căusează nemicirea lor fără timpu, totu-și nu putem tăgădui, cum-că o causă forte însemnată, ce sporesce fără timpu nemicirea cărților bisericesci, precum s'au observatu acum prin unu timpu, mai îndelungatu, este legătura cărților cea de tot ușoară, defectuosă și nepotrivită, ce se face acuma pentru atari cărți, ce se află în necontenita întrebuițare. Spre a mai pute cruța însă spesele cele mari și a înconjura greutățile, cu cari se procură cărțile bisericesci din străinătate și spre a le pute conserva unu timpu mai îndelungatu în stare bună, făcendu-li-se o legătură mai sănătoasă și durabilă, s'au acordatu pentru tipografia archiepiscopală de aice unu legătoriu de cărți, care nu numai că este forte iscusitu, mai cu samă în legătura bună și trainică, ci pricepe a le și decora cu ornamente corespundetoria cărților liturgice ale bisericii ortodoxe. De oare-ce atât procurarea cărților liturgice, cât și susținerea lor în stare bună, se numără la obligămintele patronilor bisericesci, s'au adresatu Consistoriul cătră Direcția bunurilor fondului religionariu cu propunerea ca atât legătura de nou a cărților liturgice, cât și reînoirea ei să fie efeptuită de acum înainte la tipografia archiepiscopală de aice, ceea ce s'au și acceptatu. Procederea, ce va fi de observatu de către bisericile de pe bunurile fondului religionariu, spre a fi efeptuitu lucrul acesta, va fi tot aceea ca și la trebuința reînoirii vaselor liturgice; adecă, după ce s'au constatatu necesitatea, ca să fie o carte de nou legată, sau numai reînoită, la ocasiunea visitării canonice protopresviterale și s'au luatu la protocolu în presența comisariului Direcției binurilor, se va trămite cartea respectivă de către Parohiatu la Consistoriu, carele va îndruma efeptuirea lucrului și o va rătrimite parochiatului. Lipsa în privința cărților bisericesci este simțitore în bisericile pe bunuri private, unde tot patronii respectivi sunt oblegați de a le procura de nou ți a le susține în stare de folosu....Unde însă n-ar fi cu putință*

Realitatea de atunci prezentată de rapoartele protoierești

Realitatea din teren adusă la cunoștință prin rapoartele protoprezbiterești anuale semnalează o o deteriorare și perisare a cărților de cult, drept pentru care Mitropolia Bucovinei face apel pentru o reînnoire a lor punând la dispoziție ofertele de cărți existente în diferite ateliere. Prin Circulara Nr. 143 din 16/28 Ianuarie 1885, Consistoriul anunță preoțimea de ofertele de carte bisericească slavă puse la vânzare de către Direcțiunea Editurii de Cărți Școlare din Viena pentru ritul grec-oriental[15]. Apoi se publică oferta cu rezerva de carte existentă în atelierul Mănăstirii Neamț din România pentru limba română prin Circulara nr.3647 din 22 Oct/3Noembrie 1882[16]. Este foarte interesantă diferența de prezentare dintre

---

a realisa lucrul prin patronii bisericii, acolo se îndatoresce păstoriul sufletescu localu de a purta grijă dimpreună cu epitropii bisericesci...era spesele să se solvească din banii discosului.

Din Consiliul Consistoriului archiepiscopescu ort.-or. alu Bucovinei. Cf. †Silvestru, „Cercularíu Nr. 3835 din 29 Optomvre/10 Noemvre 1886", în: *Foia ordinăciunilor Consistoriului archiepiscopescu în afacerile Archidiecesei ortodoxe-orientale a Bucovinei*, coll. 15, Tipografia Archiepiscopală, Cernăuți, 1886, pp. 85–86.

[15] †Silvestru, „Circulara Nr. 143 din 16/23 Ianuarie 1885", în: *Foia ordinăciunilor Consistoriului archiepiscopescu în afacerile Archidiecesei ortodoxe-orientale a Bucovinei*, Editura Archiepiscopiei, Cernăuți, 1885, pp. 8–11.

[16] †Silvestru, „Circulara Nr. 3647 din 22 oct/3 noiembrie 1882", în: *Foia ordinăciunilor Consistoriului archiepiscopescu în afacerile Archidiecesei ortodoxe-orientale a Bucovinei*, Editura Archiepiscopiei, Cernăuți, 1882, p. 51. Redau din textul Circularei: În tipografia s. Monăstiri Neamțiu d'in România se află unu depositu âncă ne vendutu de cărți bisericești și anume: Două sute (200) esemplarie(rânduri) de Minee; *Una-sută cincideci (150) de Liturghiere mari, legate de asemene în piele, prețul unui Esemplariu...16 franci...Fiincă pe la multe d'intre bisericile parochiale și filiale se simte lipsa unor cărți liturgice, ca cele înșirate și însu-și Pidalionul mai cu semă pentru bibliotecele protoprezbiterale și parochiale este de mare folosu, era de alta parte arătându-se adese că onorații Patroni și înse-și evlavioșii parochieni dorind a cumpăra una seu alta carte bisericească, nu sciu, de unde să se capete, pentru aceea, spre a înlesni procurarea de cărți bisericesci, se notifică depositul de numitele cărți bisericesci în sânta Monastire Neamțiu, carile nu numai că*

cele două oferte. Cea slavonă este scrisă în limba germană fără vreo remarcă proprie a Mitropolitului Silvestru și este sub formă de tabel, pe când oferta de carte bisericească în limba română folosește un limbaj colocvial. Această ofertă este făcută în 1883, înainte de a se lua măsuri urgente în privința stării precare a cărților de cult din Bucovina datorată neglijenței patronilor bisericești. Prin aceste oferte, Mitropolia Bucovinei recunoaște indirect că nu stă în sarcina ei să editeze carte de cult, ci este obligația patronilor bisericești. Acest procedeu era utilizat în Moldova, unde voievodul finanțează întreaga acțiune de tipărire, având dreptul de a fi amintit cu numele pe prima pagină a cărții respective. Dar, totodată, Mitropolia dă impresia că nu dorește să-și forțeze patronul Romano-Catolic (pe Împărat, ce își exercita patronatul asupra averii Fondului Bisericesc) să-și îndeplinească obligațiile impuse de lege din moment ce cartea bisericească se putea procura în limba română de peste hotare, sau se putea recondiționa.

Realitatea oglindită acum prin prisma Fondului de Carte Veche colectat din cuprinsul Arhiepiscopiei Sucevei și Rădăuților

Realitatea actuală din teren întărește cele afirmate prin circularele Mitropolitului Silvestru Morariu. În linii generale, cartea veche (în special Liturghiere în uz în sec.XIX) predată către centrul Eparhial în anii 70-80 ai secolului XX descrie realitatea de atunci . Din cele aproximativ 3-4000 de volume inventariate din Arhiepiscopia Sucevei, din cele patru protopopiate Suceava, Rădăuți, Câmpulung și Fălticeni, doar pe regiunea istorică a Bucovinei găsim umătoarele ediții

sunt forte bine tipărite și legate în piele, ci și la prețiul lor este moderatu. Cei ce vor, dori, de a cumpăra vre una carte să potu adresa nemizlocitu la Prea Cuvioșia Sa, Prioriul (Archimandritul) numitei Monastiri, de unde li se vor trimite cătră prețiul respectivu. Din consiliul Consistoriului arch. ort. orint. al Bucovinei Silvestru.

de Liturghier: – pentru perioada 1775-1850 – Iași 1818, Iași 1794, Iași 1759 (ediția Sf. Iacov Mitropolitul însumează un număr de aprox. 14 exemplare), toate acestea fiind și cele mai răspândite; mai restrânse ca număr sunt edițiile Iași 1834, Râmnic 1813, Iași 1747, un exemplar Blaj 1807, Buzău 1769, Iași 1834; - pentru perioada 1850-1900 avem următoarele ediții: Iași 1868, Neamț 1860, un exemplar ediția București 1887 (cu litere latine), și un exemplar- Viena 1854[17].

Din aceste date statistice se poate afirma că edițiile de Moldova (Iași 1759, 1794, 1818) au ponderea cea mai mare pentru perioada 1775-1850, iar cu o pondere net inferioară sunt edițiile Iași 1868 și Neamț 1860. Se pare că în prima perioadă parohiile bucovinene aveau un fond de carte rămas din perioada moldovenească și, totodată, schimbul de carte bisericească cu Moldova nu era unul intens supravegheat de autoritățile vamale austriece. Odată cu mișcările de eliberare națională din 1848, prin ridicarea Bucovinei la rangul de ducat, dar și prin unirea Principatelor române de la 1859, pot opina că autoritățile imperiului au devenit mult mai atente la schimburile de orice fel de peste graniță. Astfel se explică de ce în prima parte a secolului XIX, procurarea Liturghierelor nu era o problemă, iar în anii 70-80 aceasta devine o problemă stringentă. În urma acestei situații, Mitropolitul Silvestru, fiind presat de rapoartele protoprezviterești, afirmă că aceasta este o problemă cronică pentru enoriile Bucovinei și înființează o legătorie specială pentru cartea de cult, iar mai apoi face oferte din diverse depozite și îndeamnă la întreținerea cărților existente.

Mai subliniez faptul că Arhidioceza Bucovinei avea capacitatea fizică și financiară pentru a-și edita singură un Liturghier, dar nu a făcut-o, fie pentru a se păstra distantă față de sfera obligațiilor și drepturilor (caz ce ar fi atras

[17] Dosar – Evidența Depozitului de Carte-Veche din Arhiepiscopia Sucevei și Rădăuților, Mănăstirea Sucevița, analizat la data de 1 decembrie 2019.

îndatorarea morală față de un imperiu ce nu avea nici un drept asupra Fondului Religionar grec ortodox oriental al căror ctitori reali erau voievozii Moldovei[18]), fie din motive confesionale (având în vedere disputa existentă atunci între uniți/neuniți), fie din dorința de a păstra unitatea lingvistică și mai ales cultică cu românii din Principate. Toate aceste supoziții pot fi valabile fără a se exclude între ele.

În 1902, Mitropolia anunță apariția Liturghierului de la Sibiu cu litere latine, de data aceasta în revista „Candela Bucovinei"[19]. Menționarea acestui Liturghier cu caractere latine arată că pe tot parcursul secolului XIX, Liturghierul, cu mici excepții, avea caractere chirilice.

Studiu de caz pe arhiva Parohiei Iacobeni în ceea ce privește ediția de Liturghier-Sf. Iacov Mitropolitul.

Analizând registrele parohiale din sec, XX, Registrul Inventar al Parohiei[20]; Registrul Inventar al Bibliotecii Parohiale[21]; Listele de Inventariere cerute de Arhiepiscopia Iașilor în 1965[22] și Procesele Verbale Parohiale de Inventariere din anul 1951[23], am ajuns la cocncluzia că nu este trecut în inventar nici un Liturghier de secol XIX, nici măcar aluziv. Cu toate acestea, în biblioteca parohială se găsesc două ediții de secol XIX ale Liturghierului: ediția Iacov Mitropolitul, tipărit la Iași 1759, și ediția Sofronie Miclescu, tipărit la Neamț 1860. Se poate presupune că au fost singurele ediții ce au deservit

[18] *Diptichon al ctitorilor și binefăcătorilor Diocesei Bucovinei*, Tipografia Archiediecezană, Cernăuți, 1903.

[19] Emilian Voiutschi, Alexandru Mănăstirski, „Liturghieriul", în: *Candela*, XXI, 1902, p. 403.

[20] Ioan Țăcșa, *Registru Inventar al Parohiei Iacobeni*, 31 decembrie 1948.

[21] Ioan Țăcșa, *Registrul Inventar al Bibliotecii Parohiale din Iacobeni*.

[22] Ioan Țăcșa, *Copie după „Lista de inventariere Nr. VII a cărților manuscrise și documentelor istorice sau literare, la data de 20 decembrie 1965"*, Arhiepiscopia Iașilor, Protopopiatul Vatra Dornei, Parohia ort. rom. Iacobeni, Raion Vatra Dornei, Regiunea Suceava.

[23] Ioan Țăcșa, *Proces Verbal de Inventariere Nr. 4 din 6 August 1951 a bunurilor aflate în folosință la parohia ort. rom Iacobeni,* com. Iacobeni, R. Vatra Dornei, 1951.

și aparținut bisericii[24] din Iacobeni în acest secol din următoarele motive:

Ediția Iacov Mitropolitul

Deși data intrării în uz a acestui Liturghier în biserica din Iacobeni nu este transmisă, ea trebuie socotită începând cu anul 1817, atunci când se construiește prima biserică, și poate fi determinată mai exact după datele donatorului de pe prima pagină. Astfel, pe prima pagină este scrisă o dedicație, cel mai probabil de către preotul slujitor, în limba română cu caractere chirilice de mână și sună astfel:

> Această sfâ(n)tă Letu(r)gie[...]au cu(m)părato Du[mnealui] Dumitru Ecobanul cu [suma] de patru sprăzăci Ie(i)[...]sau dăruit Sfâ(n)te(i) B[iserici din] satu(l) Iacobeni ou(n)de [...este] Hramul Sfâ(n)tulu(i) [Mare Mucenic] Gheorghie spre vecin[ică pomenire] atâ(n) neamul său.
> Vii
> Dumitru/Efemia/Iakob/Gheorghie/Konstantin/Toma/Maria/Mălina
> Pome[...]
> Tat[a]/ Vasi[le]/Doci[a]/Mar[ia]/Iion[]/Kon[stantin]/Mar[ia]
> și tă(n) neamu[25].

Privind registrele mitricale[26] ale parohiei, poziția 82, acest Dumitru Iacoban se naște în 1789 și moare în 1 mai 1850.

---

[24] Trebuie luată în calcul și varianta Liturghierelor personale, aparținând preoților, destul de frecventă în acele timpuri. Dar pentru că în secolul XIX s-au succedat în expositura Iacobeni un număr de 22 de preoți, fără a avea vreo informație despre vreun Lturghier personal, atunci voi lua ca bază de plecare doar cărțile aparținând bisericii de aici.

[25] Între parantezele rotunde sunt trecute literele adăugate sau supranotate ale unui cuvânt, iar între parantezele pătrate sunt semnalate literele deterioarate sau lipsa lor din text din cauza faptului că pagina este ruptă. Am urmat metodei de transcriere utilizată de Dimitrie Onciul cf. Dimitrie Onciul, *Scrieri istorice.*, vol. I, ediție de Aurelian Sacerdoțeanu, Editura Stiintifică, Bucaresti, 1968, p. 65..

[26] Registrul Mitrical al expositurii parochiale Iakobeni, poziția 82, pag. 30. Registele Mitricale aveau statut special în Imperiul Habsburgic, astfel din ordinul lui Iosif al II-lea din 20 feb.1784, toate confesiunile Austriei

Ultimul nume din pomelnic este Marina (Mălina, fiica lui Dumitru), care se naște la 1827. Numele din mitricale adăugate ulterior, tot în grafia chirilică, ca Ioana și Precob, care sunt soția, respectiv fiul lui Constantin, și care nu sunt trecute în pomelnicul de mai sus, sunt adăugate ulterior în mitrice și apar trecute cu data de naștere 1830. Acest lucru mă duce cu gândul că perioada când a fost donat Liturghierul este 1827-1830. Unul dintre preoții administratori chiar a consemnat, deasupra rubricii nr.82 din Mitricale, faptul că Dumitru Iacoban „a donat un Liturghier bisericei" și face mențiunea că Dumitru este a lui „Vasile și al Eudochiei", iar mai apoi completează numele soției lui Dumitru, Iftimia, nume care lipsea. Aceeași mână transcrie numele de la poziția 82 cu litere latine pe verso, și transcrie o notiță cu familia lui Dumitru Iacoban, specificând din nou că a donat un Liturghier. În toate aceste transcrieri din grafia chirilică în latină, Mălina este aceeași persoană cu Marina și pot deduce că scrierea din pomelnic reprezintă o pronunțara arhaică a numelui de

trebuiau să le folosească. Din același ordin fiecărui păstor la investire îi este încredințată Mitricala, care devine și persoana autorizată pentru operarea cu aceste registre. Asupra acestora sunt date legi legate de modul de depozitare, limba, calendarul iulian ce trebuiește respectat, ortografia etc. Cf. Demeter von Zopa, *Regeln und Vorschriften über die Führung der Geburts-, Trauungs-und Sterbe-Matriken in der buk. gr. or. Erzdiözese*, Bukowinaer Vereinsdruckerei, Czernowitz, 1905, pp. 5–7. Registrele pe care le analizez au fost depozitate (ascunse) împreună cu arhiva parohiei sub scările ce duceau în anvon în Biserica Parohială din Iacobeni, iar ușa a fost flancată cu un dulap de veșminte. Au stat acolo pe tot parcursul perioadei comuniste și găsite în 2010. Mitricalele acoperă perioada de sfârșit de secol XVIII, până la jumătatea secolului XIX . Ele nu apar în Registrul Inventar al Bisericii, dar am găsit o informație după care să datez limita utilizării. Părintele Ioan Țâcșa, cel care a ferit arhiva de ochii curioși ai autoritailor comuniste, notează în același Registru Inventar că a predat Sfatului Popular al Comunei Iacobeni Condica născuților vol.I și vol II (1857-1904; 1904-1947) și Condica cununaților vol I și Condica morților vol.I (1857-1904). Deci aceste registre mitricale pe care fac cercetarea de față au fost în uz în Iacobeni din 1817 până în 1857, argumentele interne susținând acest lucru.

Marina, sau o greșeală de dictare-transcriere în pomelnic. Liturghierul a fost în uz începând din 1827-1830, până spre finalul sec. XIX. O condică cronicală a parohiei, atunci când relatează cărțile cu o vechime considerabilă din Biserica parohiei, enumeră următoarele: o Evanghelie din anul 1806, donată de Ioan fiul lui Costan de Precu, „negustoriu" din Suceava în 1820[27]; un Antologhion, care a fost donat de Constantin Mihaiu Racoviță (1703-1705, voievod al Moldovei) în anul al doilea al domniei Sale, bisericii făcute de el în satul Vlădechi, ținutul Botușenilor. Această carte s-a cumpărat de locuitorul de aici Grigori Erhan de la Chifor Ciolan din Dornavatra și a donat-o aici în anul 1825[28].

Nu se relatează nimic despre Liturghierul de la 1759, cu toate că este mai vechi decât Evanghelia de la 1808. De ce? Probabil că era cartea folosită în cult la acea dată când preotul Dionisie Constantinovici (1883-1894) consemnează lucrurile de mai sus în Condica Cronicală. Acest lucru mai poate fi întărit și de faptul că Liturghierul lui Iacov Mitropolitul mai poartă pe spate o inscripție cu anul 1842 și o listă cu desfășurarea lunilor anului ce mă poate conduce cu gândul că la acea dată era în uz. Iar în timpul preotului Dionisie Constantinovici mai apare un Liturghier, de data aceasta ediția Sofronie Miclescu.

Liturghierul, ediția Sofronie Miclescu (Neamț 1860)

Se pare că acest Liturghier a fost achiziționat nou de expositura parohială din Iacobeni deoarece nu prezintă semne de deteriorare semnificativă, nici semne că ar fi fost recondiționat, spre deosebire de Liturghierul Iacov Mitropolitul. Pe prima pagină este scris expeditiv cu creionul și cu litere latine: *„Ales acest în 19/7 891 / Maria, Grgori, Palagia"*. Pe pagina următoare este scris de aceeași mână *„Cheltuială pe an 1890/*

---

[27] Dionisie Constantinovici, „Condica Cronicală a Expositurii Parohiale or. orient. din Iacobeni", p. 9.

[28] D. Constantinovici, „Condica Cronicală a Expositurii Parohiale or. orient. din Iacobeni", p. 9.

1 carte 90 cr./ ptru sobă 1 f/ bir ptru locurile biser, 3 f. . ", iar pe ultima pagină este scrisă o rugăciune pentru *„sănătatea vitelor"*, iar pe coperta a III-a este semnat aproape indescifrabil „Țurcan". Deci, se pare că acest Liturghier a intra în uz în anul 1890-1891, înlocuindu-l pe cel de la 1759, poate în urma circularei cu oferta de carte liturgică din atelierele Mănăstirii Neamț din 1882. Cert este că semnătura de pe coperta a treia ne ajută să stabilim că la finele secolului XIX de pe acest Liturghier slujea părintele Victor Țurcan (1894-1901)[29].

Concluzii

Făcând o recapitulare și conturând o concluzie a informației prezentată în acest studiu, expusă gradual după metoda istorică, pot afirma că cea mai importantă obligație la care s-a angajat împăratul dinastiei de Habsburg ca patron a Bisericii Ortodoxe Orientale din Bucovina a fost îndeplinită cu succes de țăranii români, care erau adesea neștiutori de carte. Procurarea cărților de cult, dintre care cea mai importantă este Liturghierul, era o obligație asumată de instituția Patronatului[30], al cărui cel mai ilustru reprezentant era *„augustul împărat austriac"*, prin *Decret* Nr.2484/29 din aprilie 1786. Cu toate că acesta era reprezentat în teritoriu de către președintele provinciei respective, se pare că la nivel de Dioceză/Mitropolie nu s-a vrut o implicare a Patronatului în treburile interne bisericești. Obligațiile sale s-au mărginit la administrarea bunurilor ce aparțineau Bisericii (Fondul Bisericesc Ortodox Oriental al Bucovinei). Pe de altă parte, nici Mitropolia Bucovinei nu s-a angajat ea însăși la reînnoirea în mod periodic și organizat a cărților de cult, nevrând să uzurpe drepturile/

[29] D. Constantinovici, „Condica Cronicală a Expositurii Parohiale or. orient. din Iacobeni", p. 13.

[30] M. Calinescu et alii, *Normalien der Bucovinaer gr. or. diöcese von 1777-1886 Zusammengestellt und redigirt infolge beschlusses des Bucovinaer gr. or. erzbischöflichen consistoriums vom 13./25. märz 1886 ad nr. 726,* p. 79.

obligațiile Patronatului, evitând astfel o confruntare instituțională pe fond legislativ.

La nivel regional, protopopiatele își respectă poate cel mai riguros cadru legislativ și reclamă din timp această lipsă de carte de cult prin rapoartele protoprezviterești. Așadar, situația rămâne în stare de blocaj între *neatenția* Patronatului de a-și respecta obligațiile și prudența Mitropoliei de a ține departe de Biserică *ingerințele cu scop conflictual*.

Prin Circulara nr. 3647 din 22 Oct/3 Noembrie 1882; Circulara Nr. 143 din 16/28 Ianuarie 1885; și Circulara Nr. 3835 din 29 Optomvre/10 Noemvre 1886, Mitropolia Bucovinei găsește rezolvare la această problemă și transferă sarcina de a achiziționa/restaura cartea de cult în seama parohiilor. Problema deci părăsește cadrul central instituțional bazat pe relația Stat-Biserică și ajunge în grija parohiilor. Acestora le sunt puse la dispoziție mai multe opțiuni de achiziționare sau restaurare de carte de cult. Din studiul de caz făcut pe arhiva Parohiei Iacobeni ajung la concluzia că cele mai multe cărți de cult erau achiziționate de către parohieni pe cale neoficială. De fapt, prin circularele trimise de Mitropolitul Silvestru în anii 80 ai secolului XIX, se ratifică în mod oficial modalitatea neoficială de achiziționare a cărților de cult, pentru că pe tot parcursul secolului XIX a existat o modalitate paralelă cu cea legală de achiziționare. Calea paralelă sau neoficială o reprezintă *traficul* de carte de cult din Moldova sau Ardeal în Bucovina. Așa se face că țărani ca Dumitru Iacoban cumpără cu banii lor (patrusprezece lei) Liturghierul ediția Sfântului Iacov Putneanul; Grigori Erhan cumpără de la Chifor Ciolan un Antologhion, cel mai probabil furat de cineva de la ctitoria lui Mihail Racoviță din satul Vlădechi ținutul Botușenilor (purta dedicația voievodului); Ioan fiul lui Costan de Precu, familie de negustori din Suceava, donează o Evanghelie. Toate acestea denotă că această practică de a aduce cărți de cult de peste graniță era una foarte răspândită. Cel mai probabil este faptul că pe tot parcursul secolului XIX, până

la circularele lui Silvestru Morariu Andreevici, s-a folosit și o cantitate mică de Liturghiere din mănăstirile și schiturile închise ce au ajuns la perisare la această dată. Așa se face că ediția Liturghierului lui Iacov Putneanul este una destul de răspândită. Astfel, în arhiva Parohiei Stulpicani (lângă Voroneț și fost schit al acestei mănăstiri), în lista cărților de cult folosite la 1800 ,apare într-un inventar protoprezviteresc Liturghierul ediția 1759 Iasi (Iacov Mitropolitul)[31]. Mănăstirea Putna, printre Liturghierele folosite în secolul XIX, are expus în Muzeul Mănăstirii ediția Iacov Mitropolitul.

În concluzie, se poate susține teza potrivit căreia Biserica din Bucovina nu a tipărit niciun Liturghier sub ocupația austriacă și a reușit să-și amortizeze deficitul de carte bisericească pe cale neoficială, prin grija parohilor și a parohienilor. Acest lucru a menținut unitatea liturgică și lingvistică a românilor din Bucovina cu cei din Moldova, Ardeal și Țara Românească. Consider că nu este întâmplător faptul că ediția Liturghierului Sfântului Iacov Putneanul a fost una dintre cele mai răspândite în satele din Bucovina, mai ales privind din perspectiva canonizării sale din anul 2016. Dumnezeu lucrează în istorie prin cei ce se fac vrednici de alegerea Sa.[32]

---

[31] Olimpia Mitric, „Inventarele Bisericești din Bucovina istorică în Arhivele Statului din Cernăuți", în: *Analele Putnei, Centrul de Cercetare și Documentare „ Ștefan cel Mare" al Sfintei Mănăstiri Putna*, 7, 1 (2011), p. 210.

[32] Accesul la toate aceste date istorice a fost posibil datorită seriozității, perseverenței și precauției preoților care au activat în Mitropolia Bucovinei, în Parohia Iacobeni și a tuturor care au pus umărul (monahi și monahii) la conservarea fondul de carte veche din Arhiepiscopia Sucevei și Rădăuților.

Wladimir Guettée, un important reprezentant al ortodoxiei europene din secolul al XIX-lea

Ana Platon[1]

Abstract: Wladimir Guettée is an important representative of the European orthodoxy in the nineteenth-century. Renowned Catholic priest, he studied the History of the Universal Church, and after many searches he concluded that the Orthodox Church is the only church that has remained true to the faith inherited from the Apostles.
***Keywords*:** France, the nineteenth century, Catholicism, Orthodoxy, history, Wladimir Guettée

Părintele Wladimir Guettée a fost un important reprezentant al ortodoxiei europene a secolului al XIX- lea. Renumit preot catolic, a studiat Istoria Bisericii, iar în urma multor căutări a ajuns în cercetările sale la concluzia că Biserica Ortodoxă este singura biserică care a rămas fidelă credinței moștenite de la Apostoli[2].

Wladimir Guettée a fost un mare istoric, sobru, precis și foarte documentat: a fost total străin de divagațiile *„speculative"* sau *„mistice"* ale majorității contemporanilor săi. El nu a fost un fabricant de formule sau filosofii, ci a fost un

---

[1] Doctorand în cadrul Universitații Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca, Facultatea de Teologie Ortodoxa: anyplaton@yahoo.com

[2] Laurent Mottee, „Trois etudes sur Wladimir Guettée", în: *La lumiere du Thabor*, 16 (1987), p. 39.

răbdător cititor de documente simbolice, istorice și dogmatice ale Bisericii Ortodoxe[3].

Réné-Francois Guettée, pe numele său adevărat, s-a născut la Blois, în departamentul Loire et Cher[4], pe data de 1 decembrie 1816, din părinți respectabili, dar fără altă moștenire în afara unui nume onorabil și a oportunității la un învățământ echitabil. Familia sa nu era nobilă și nici bogată; tatăl său era un om onest, iar mama sa o femeie pioasă și inteligentă. Moravurile sale erau serioase și avea sentimente cu adevărat creștine, detestând bigoteria si bigoții[5].

Dedicându-se de unul singur Bisericii de la bun început, studiile sale au fost urmate în mod regulat și în întregime în orașul său natal. De la o vârstă fragedă, mintea sa părea să se fi revoltat împotriva rutinei îngrijorătoare care guverna sistemul de învățământ, sub care seminaristul devenea un simplu recipient pentru cantitatea și calitatea cunoștințelor stabilite de Biserica Romană.

Fără a înțelege încă urmările nefaste ale unui asemenea sistem, Wladimir Guettée a conștientizat doar propriile sale constrângeri și propria insuficiență. Mintea sa, dintr-o dorință înflăcărată de cunoaștere și acumulare accelerată a acesteia, lucra în afara limitelor prestabilite cu o însușire instinctivă a întregului domeniu al adevărului, citea și învăța pe ascuns[6].

La vârsta de 12 ani a fost dat părintelui Léon Grapini pentru a începe educația religioasă. Acesta era un părinte pios, studios și se preocupa doar de slujirea sa, nu se amesteca niciodată cu lucruri ce nu-l priveau. A stat alături de acest părinte doi ani, timp în care a făcut un progres remarcabil,

---

[3] L. Mottee, „Trois etudes sur Wladimir Guettée", p. 67.

[4] François René Guettée, *The Papacy; its historic origin and primitive relations with the Eastern Churches*, trad. Arthur Cleveland Coxe, New-York, 1867, p. 9.

[5] Vladimir Guettée, *Souvenirs d'un prêtre romain devenu prêtre orthodoxe.*, Fischbacher, Paris, 1889, p. 7.

[6] F.R. Guettée, *The Papacy; its historic origin and primitive relations with the Eastern Churches*, p. 9.

fără să fi fost obligat să ducă o muncă obositoare. Era curios și îl interoga despre tot ceea ce voia să afle.

Părăsind casa părintelui Léon Garapin, s-a înscris la seminarul din Blois, dirijat de abatele Doré. La seminar, acesta avea o bibliotecă proprie. Era un cititor inteprid[7], majoritatea temelor de casă le rezolva în timp scurt pentru ca restul perioadei să o dedice lecturii. Făcea tabele sinoptice ale evenimentelor și datelor furnizate de cărțile pe care le citea, ajungând astfel să învețe ebraica fără niciun ajutor. Însuși îndrumătorul său a rămas profund impresionat de inteligența sa și de faptul că un copil arăta atât de multă dispoziție peuntru a învăța lucruri noi[8].

Așadar, elevul silitor și-a petrecut viața în acest seminar model timp de patru ani, perioadă în care a adunat amintiri frumoase și a profitat de cărțile minunate pe care le-a lecturat. A decis să studieze în timpul pe care alții îl devotau divertismentului și, astfel, și-a umplut mintea cu cunoștințe atât felurite, cât și precise[9].

La vârsta de 19 ani, s-a înscris în marele seminar pentru a învăța teologie și filosofie. Aici, la fel ca în micul seminar, nu a fost satisfăcut de cunoștințele pe care le acumula, tocmai de aceea a cerut să se împrumute de la bibliotecă și să citească operele lui René Descartes, ale lui Nicolas Malebranche, sau ale părintelui Claude Buffier. Apoi a început să-și achiziționeze cărți de filosofie și anume: Immanuel Kant, Johann Gottfrierd von Herder, Denis Diderot sau Voltaire[10].

Doi ani mai târziu, la 21 de ani, Wladimir Guettée a fost sfințit ca ipodiacon, apoi a fost hirotonit diacon, iar la 23 de ani, în data de 25 decembrie 1839 a fost promovat la rangul de preot de către Monseniorul de Sausin, Episcopul de Blois.

---

[7] V. Guettée, *Souvenirs d'un prêtre romain devenu prêtre orthodoxe.*, p. 9.

[8] V. Guettée, *Souvenirs d'un prêtre romain devenu prêtre orthodoxe.*, pp. 9–11.

[9] F.R. Guettée, *The Papacy; its historic origin and primitive relations with the Eastern Churches*, p. 9.

[10] V. Guettée, *Souvenirs d'un prêtre romain devenu prêtre orthodoxe.*, p. 13.

Wladimir Guettee a fost totodată cel mai mare scriitor galican și primul istoric din Apus. Preot, istoric și autor a nouă volume ale Istoriei și Bisericii Franței, iar mai apoi al altor 40 de volume, a fost interzis de către Biserica Romano-Catolică, stârnind astfel opoziția cercurilor ultramontane și a Papalității.

În studiile sale a fost dirijat de o minte detașată de prejudecăți, de o dragoste înflăcărată de adevăr și o sete nepotolită de cunoaștere. Acestea l-au condus, chiar înainte de hirotonirea preoțească, să conceapă idea de a scrie „Istoria Bisericii Franceze".

Fiind împotriva curentului ultramontist, tânărul istoric montanist a atras invidia celor din jur. Proscris de papalitate pentru devotamentul cu care a urmat și ilustrat studiul Istoriei Bisericii, a acceptat consecința logică a poziției sale și s-a considerat în sfârșit un adevărat catolic, odată cu acceptarea împărtășaniei de ambele feluri de la greci, de la Biserica Ambasadei Ruse în Paris[11].

Impactul cărților scrise de el împotriva papalității a fost foarte mare, astfel că el ajunge să fie interzis în toate țările catolice. Imediat după acest moment, s-a dedicat acestor lucrări cu ardoarea sa caracteristică. În anul 1841, a fost numir preot într-o mică parohie, la vreo douăsprezece mile de Blois, atribuțiile avute aici permițându-i ca o mare parte a timpului să o dedice studiului.

În urma conflictelor cu grupurile de preoți catolici, în 1857[12] s-a apropriat de Biserica Ortodoxă Rusă[13] de la Paris, alături de care a rămas credincios tradiției universale. Acesta

[11] F.R. Guettée, *The Papacy; its historic origin and primitive relations with the Eastern Churches*, p. 5.

[12] Ioan-Vasile Leb, „Wladimir Guetée și românii- 180 de ani de la nașterea sa", în: *175 de ani de la înființarea învățământului superior teologic arădean: (1822-1997)*, Ioan Tulcan, Lizica Mihuț (eds.), Editura Universității „Aurel Vlaicu", Arad, 1997, p. 28.

[13] Biserica în care a slujit părintele Wladimir Guettée este capela ambasadei Rusiei în Franța, de pe Rue de Grenelle.

a fost momentul culminant în care a descoperit Ortodoxia ca fiind credința adevărată, cea care este „*Biserica autentică a Apostolilor, a Sinoadelor Ecumenice și a Sfinților Părinți*"[14].

Fiind prețuit de către țarul Alexandru al II-lea și de Sinodul Bisericii Ruse, Wladimir Guettée a primit în anul 1862 titlul de doctor pentru lucrarea „*La papaute schismatique*" și cordonul Sfintei Ana[15].

Convertit în cadrul Bisericii Ruse, el a publicat numeroase lucrări în care a apărat adevărul de credință. Operele sale sunt cele a unui pioner, care descoperă și redescoperă cărări de mult timp închise[16].

Așadar, opera părintelui Wladimir Guettee poate fi structurată în cinci părți:

1. **Scrierile istorice:**
   - 12 volume de *Istorie a Bisericii Franței*
   - 7 volume de *Istorie a Bisericii- de la Nașterea Domnului nostru Iisus Hristos până în zilele noastre* (au fost prevăzute 10 volume, dar au apărut doar 7, ultimul fiind editat după moartea autorului).
2. **Scrieri dedicate papalității:**
   - *Papalitatea schismatică, sau Roma în raporturile sale cu Biserica Răsăriteană*
   - *Papalitatea eretică*, expunere a ereziilor, erorilor și inovațiilor Bisericii Romane de la separarea de Biserica Universală în secolul al XI-a
   - *Jansenism și iezuitism*, sau Examinarea acuzațiilor aduse jansenismului ridicate de domnul Lequeux contra părintelui W.Guettée
3. **Scrieri ce tratează raționalismul secolului al XIX-lea**

[14] Vladimir Guettée, *De la papauté - textes choisis et présentés par Patric Ranson*, ediție de Patric Ranson, L'Age d'homme, Lausanne, 1990, p. 7.

[15] I.-V. Leb, „Wladimir Guetée și românii- 180 de ani de la nașterea sa", p. 28.

[16] L. Mottee, „Trois etudes sur Wladimir Guettée", p. 39.

- Reflecții intitulate: Despre un articol inserat în Curierul Științelor, de Grigoire Virubov: știința față în față cu religia

4. **Memorii și jurnale**
   - Memorii și jurnale despre viața și operele lui Bossuet, 4 volume.
5. **Articolele din revista L'Union Chretienne**, 28 de volume

Corespondența cu diferite personalități (inclusiv cu episcopul român Iosif Gheorghian)

După separarea din anul 1054, majoritatea regiunilor Europei Occidentale s-au alăturat Bisericii Romei, oamenii fiind tot mai puțin informați cu privire la adevărul ortodox, singurele contacte dintre cele două Biserici având loc începând cu secolul al XIX- lea[17], timp în care ortodoxia a fost considerată o formă de religie străină. Influența exercitată de Revoluția Franceză în lume a fost considerabilă, *„chiar și după sfârșitul primei Republici și căderea lui Napoleon, Europa nu devine ceea ce a fost în 1789”*[18]. Perioada dintre anii 1814- 1914 a fost pentru Franța *„o perioadă de transformare decisivă*” deoarece aceste transformări politice, instituționale, economice, financiare, sociologice, religioase și culturale au contribuit la atragerea cursului secolului al XIX- lea[19].

Biserica Ortodoxa Română din Paris, în inima Cartierului Latin, beneficiază de un dublu prestigiu. Nu numai că ea este, alături de catedralele ruse și cea grecească din capitala franceză, una dintre cele trei edificii majore ale Ortodoxiei din „orașul luminilor”, dar ea are un trecut care este de al-

[17] Emanoil Băbuș, *Ortodoxia în Franța secolului al XX-lea*, Sophia, București, 2003, p. 5.

[18] Louis Saurel, *La révolution française*, Fernand Nathan, Paris, 1939, p. 5.

[19] Jean Garrigues, Philippe Lacombrade, *La France au XIXe siècle*, Armand Colin, Paris, 2001, p. 5.

tfel străvechi și strălucitor, în comparație cu celelalte două sanctuare apărute la sfârșitul secolului al XIX- lea[20].

Înainte de a fi atribuită cultului ortodox, biserica de pe strada Jean-de-Beauvais a fost ridicată în secolul al XIV- lea pentru un colegiu cu același nume, ce are o lungă și glorioasă istorie. Aceasta a fost amestecată cu peripețiile naționale, dar a fost în același timp religioasă, intelectuală și politică. Pentru a putea aprecia originile, merită să ne amintim de rolul universitar pe care l-a avut cartierul latin în apogeul Evului Mediu, fiind numit de către M. Jean Tibéri *„noua Atenă”*[21].

Opera părintelui Wladimir Guettée a apărut și în țara noastră în anul 1863, prin bunăvoința Arhiereul Calinic Miclescu, care a sprijinit tipărirea cărții *„Histoire de l'Eglise*”. În Muntenia, opera părintelui s-a făcut cunoscută datorită teologului grec G. Zotu,profesor la Facultatea de Teologie din București. Însă cel mai *„stăruitor traducător și răspânditor al operelor*” rămâne Mitropolitul Ungro-Vlahiei, Iosif Gheorghian[22].

Părintele N. Popescu, amintește de cele 39 de scrisori dintre Wladimir Guettée (1816- 1892) și mitropolitul Iosif Gheorghian (1829- 1909), o frumoasă corespondență ce a început în 30 august 1874 și s-a finalizat în 20 mai 1881. De aici iese la iveală firea a doi oameni de cultură, cu multe asemănări, dar și deosebiri: un francez, polemist, propovăduitor și *„neînfricat luptător”*[23] al adevăratei credințe, celălalt, un român blând și bucuros la răspândirea adevărului prin traduceri[24].

---

[20] Jean-Paul Besse, *L'Eglise orthodoxe roumaine de Paris: au coeur du quartier latin*, Editions D.U.C., Paris, 1994, p. 15.

[21] J.-P. Besse, *L'Eglise orthodoxe roumaine de Paris: au coeur du quartier latin*, p. 15.

[22] Niculae M. Popescu, „Corespondența lui Iosif Gheorghian cu Vladimir Guettée”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, 1–3 (1944), pp. 265–315.

[23] N.M. Popescu, „Corespondența lui Iosif Gheorghian cu Vladimir Guettée”, pp. 265–315.

[24] N.M. Popescu, „Corespondența lui Iosif Gheorghian cu Vladimir Guettée”, pp. 265–315.

Pentru a-l justifica cât de puțin pe părintele Wladimir Guettée, putem spune că am învățat o lecție din cercetările sale: Ortodoxia nu se rezumă la respingerea învățăturilor false, străine de Tradiția apostolică, precum primatul papal și filioque, ci trebuie să cuprindă voința unei conștiințe dogmatice înrădăcinate în viața Bisericii, unde dogmele nu plutesc în abstract, ci hrănesc viața duhovnicească.

Reliefări istorice, spirituale și misionare în satul românesc. Tradiție și actualitate

Ionuț Hens

***Abstract*:** This study analyses the role of Orthodox priests from the three Romanian provinces in shaping the cultural and political identity of its inhabitants. We will se also the material conditions of priests and their presence, literary activities and their implication in the Revolution from 1848 and in the realisation of the Great Union.The entire history of our nation is apodictically tributary to the Orthodox Church, who took care of her children, inspired them and infused moral and spiritual values, two dealt with the emancipation and has served as a model life every day.
Keywords: tradition, history, priests, church, Romanian village, culture, life

Preliminarii

Apelând la un scurt recurs la conștiința istorică a poporului român, putem identifica valoarea inestimabilă pe care satul românesc a oferit-o de-a lungul timpului în formarea și desăvârșirea elitei românești și a românului simplu, dar cu o puternică zestre cultură și spirituală, în modul general. Remarcând puternica legătură existentă între preot și satul românesc din Transilvania, într-o manieră aproape ontologică, marele istoric Nicolae Iorga spunea: „o istorie de sate și de preoți e istoria Ardealului românesc"[1].

---

[1] Nicolae IORGA, *Sate și preoți din Ardeal*, în col. ,,Transilvania", vol. 4, Saeculum I.O., București, 2007, p. 27.

Întreaga istorie a neamului nostru din toate timpurile este, apodictic, tributară Bisericii, care a avut grijă de fiii ei, le-a insuflat și menținut valorile morale și spirituale, s-a ocupat de emanciparea lor și le-a slujit drept model în viața de fiecare zi. Ori, mărturisind despre Biserică, nu putem să nu vorbim despre preoți, acei „*apostoli ai unor vremuri grele*"[2], după sintatgma marelui mitropolit Nicolae Bălan, căci, după cum remarcă părintele Niculae M. Popescu:

> „Cea mai veche stepenă[3] diriguitoare din țara noastră este a preoției.[4] Preoții au fost din vechime și neîntrerupt conducătorii suflete și ai poporului. Au fost vremuri când n-am avut vlădici, nici boieri, nici divan și nici domni sau conducători de oști, dar n-a fost niciodată sat românesc fără preot. Vechimea lor este tot așa de adâncă ca și a poporului românesc creștinat"[5].

Același părinte susține și legătura strânsă între acesta și comunitatea locală la sate,[6] care era mai puternică decât cea din comunitățile citadine. Aici, el era incontestabil, un model pentru comunitatea pe care o păstorea, atât în planul slujirii, cât și în viața de familie[7]. Generalizând, putem afirma faptul că acest lucru a fost valabil pentru toate cele trei țări

---

[2] Nicolae Bălan, „Probleme actuale pentru cultura preoțimii noastre", în ,,*Revista Teologică*", VI (18-19), 1912, p. 505.

[3] Treaptă, rang; Academia Română, *Dicționarul Explicativ al Limbii Române*, ediția a II-a, Univers Enciclopedic, București, 1996, p. 1019.

[4] O idee asemănătoare regăsim și la părintele Mircea Păcurariu: ,,*preoția este veche și neîntreruptă în Biserica noastră, de la începutul propovăduirii învățăturii creștine pe teritoriul țării noastre și până astăzi"*. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române, pentru seminariile teologice liceale*, Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006, p. 317.

[5] Niculae M. Popescu, „Preoție veche românească", în: *Biserica Ortodoxă Română*, (an LIII), nr. 7-8, 1935, p. 327 și *Preoți de mir adormiți în Domnul*, Ediția a II-a, Christiana, București, 2002, p. 7.

[6] Niculae M. Popescu, *Preoți de mir...,* p. 7.

[7] P. I. David, „Familia preotului, exemplu concret pentru via a duhovnicească a credincioșilor ortodocși", în ‚Îndrumător creștin ortodox, Renașterea, nr. 6-8, Craiova, 1991, p. 203.

române, unde deosebirea între preoți și păstoriți consta în faptul că cei dintâi știau să citească și să scrie, și că purtau păr lung și barbă[8].

Astfel, „durerea săteanului era și a preotului"[9], care trăia la intensitate maximă toate evenimentele comunității, suferind alături de ei, bucurându-se de bucuria ei și încercând să-i fie mereu alături[10]. În analiza importanței preotului în viața de zi cu zi, nu se poate însă trece cu vederea peste ajutorul pe care i-l oferă familia și peste relația sa cu aceasta, deși, în privința studiilor dedicate acestei teme, pauperitatea informațiilor are o notă dominantă.

Imaginea preotului conturată în perioada Evului Mediu și la începuturile modernității – Țara Românească, Moldova și Transilvania

În privința stării lor sociale, trebuie menționat faptul că în **Țara Românească**, „prin hrisovul său de la 26 aprilie 1714, voievodul Ștefan Cantacuzino scutește pe preoți și pe diaconi de toate dările de stat, cu condiția să nu fie hirotoniți slugi sau oameni neînvățați"[11] , scutire ce s-a menținut până în 1821, cu mici excepții, și care va fi consfințită apoi și de Cuza prin Legea rurală, fiind „scutiți de cens: preoții, doctorii, avocații, inginerii și pensionarii"[12], ei primind și două pogoane de pământ. De asemenea, preoții erau scutiți și de robotă, iar uneori li se dădeau locuri de arat și pășunat și

[8] Alexandru Moraru, *Probleme fundamentale de Istoria Bisericii Ortodoxe Române* (manuscris dactilografiat), Cluj-Napoca, 2009, p. 33.

[9] Niculae M. Popescu, *Preoți de mir...* p. 7.

[10] Ionuț Popa, „Problema familiei creștine astăzi. Pastorația copiilor, a tinerilor și a bătrânilor", în *Ortodoxia*, (anul LVIII), nr. 4, 2007, p. 110.

[11] Gheorghe I. Moisescu, Ștefan Lupșa, Alexandru Filipașcu, *Istoria Bisericii Române, manual pentru Institutele Teologice,* vol. 2, Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1957, p. 343.

[12] A. D. Xenopol, *Domnia lui Cuza Vodă*, vol. 1, Tipografia Editore „Dacia", Iași, 1903, p. 397.

alte înlesniri, plătind însă dări către proprietarii satului ca și țăranii de rând[13].

Cu toate acestea însă, situația lor nu era deloc ușoară, ei având familii numeroase, alcătuite din 10-12 copii, cărora trebuiau să le asigure o creștere bună și un rost în viață. Pe de altă parte, deși scutiți de taxele de stat, ei „n-au fost niciodată scutiți de dăjdiile către cârmuitorii lor bisericești"[14]. Între acestea, cele mai importante erau: darea cârjei, care se plătea la înscăunarea unui chiriarh nou, ploconul hramului, darea bastonului (salariul protopopului pe care-l plăteau tot preoții), inspecțiile, sfințirile de lăcașuri de cult, întreținerea seminariilor (din 1836), și plata aducerii Sfântului Mir de la Constantinopol sau din Rusia[15]/

Veniturile lor proveneau în principal din gospodărie, „ei fiind de obicei din familiile mai înstărite ale satului"[16], la care se adăugau: venitul epitrahirului (ofrandele și darurile de la Sfânta Liturghie, discul, cununiile, botezurile, îmnormântările etc.), și veniturile din scrierea actelor sătești (zapise, mărturii, foi de zestre și alte acte publice)[17].

Mulți dintre preoți se remarcau însă și ca meșteșugari, exercitând, după cum remarcă părintele Ștefan Lupșa, „arte și meserii mai speciale decât plugăria"[18]. Mărturii grăitoare în acest sens constituie viața și activitatea unor preoți precum Oprea din Nemoiul de Jos, Stoica din Măgureni, care erau apicultori; Constantin, tipograful din Râmnic, preotul Iosif din Petroșani, preotul Stoica Iacovici (care a tipărit vreo 28

---

[13] Gheorghe I. Moisescu, Ștefan Lupşa, Alexandru Filipaşcu, *Istoria Bisericii Române, manual pentru Institutele Teologice*, p. 344.

[14] Niculae M. Popescu, *Preoție veche românească...*, p.329.

[15] Gheorghe I. Moisescu, Ștefan Lupşa, Alexandru Filipaşcu, *Istoria Bisericii Române...*, p. 344.

[16] Gheorghe I. Moisescu, Ștefan Lupşa, Alexandru Filipaşcu, *Istoria Bisericii Române...*, p. 344.

[17] Gheorghe I. Moisescu, Ștefan Lupşa, Alexandru Filipaşcu, *Istoria Bisericii Române...*, p. 344.

[18] Ștefan Lupșa, „Clerici români meșteșugari", în *Studii Teologice*, seria a II-a, nr. 7-8, 1950, p. 395.

de cărți, cele mai multe românești) și mulți alții a căror viață și nevoință o știe astăzi doar Dumnezeu.

În ceea ce privește starea culturală, aceasta era precară întrucât candidații la preoție „se hirotoneau pe temeiul actului de vrednicie eliberat de protopop (cei veniți din Ardeal și fără acesta), după un timp de practică la eparhie, de câteva luni"[19], cu toate că școli de grămătici de limbă română și slavonăxistau în mănăstiri încă din veacul al XVIII-lea.

Secolul al XIX-lea găsește clerul românesc destul de bogat în preoți de mir (cca 1820000), care însă erau de asemenea slab pregătiți, măsuri în acest sens luând Cuza, care, în decembrie 1859, transformă școlile catehetice din Moldova în școli primare, și permite să se hirotonească doar absolvenții seminariilor din cele două țări, respectiv București, Râmnic, Buzău și Argeș în Muntenia.

Întrucât viața lor era legată de a țăranilor în mijlocul cărora trăiau, nu se putea ca preoții să rămână nepăsători la năzuințele neamului. Așa se face că preotul Constandin din Butoiești luptă în oastea lui Tudor Vladimirescu, iar preoții: Panait de la Cărămidarii de Sus și Ilie de la mănăstirea Butoiului simpatizau cu el[20]. Acesta este motivul pentru care preoțimea argeșeană va saluta cu entuziasm alegerea lui Cuza, conștientă fiind de importanța momentului. Aceste acte de patriotism aveau cu siguranță girul familiei, a preotesei care nutrea și ea aceleiași sentimente ca ale părintelui, precum și ale copiilor, ea fiind elementul care îl susținea și încuraja pe preot și în acțiunile sale patriotice[21].

Preoții din Moldova beneficiau și ei în secolul XVIII de scutirea de la dările obișnuite, plătind însă mitropolitului și arhiereilor lor o taxă anuală, după cum aflăm de la Dimitrie Cantemir: „Mitropolitul primește de la fiecare preot din eparhia sa, în fiecare an două sute de aspri ca dajdie și o piele

[19] Gheorghe I. Moisescu, Ștefan Lupşa, Alexandru Filipaşcu, *Istoria Bisericii Române...*, p. 346.

[20] Niculae M. Popescu, *Preoți de mir...*, pp. 104-107.

[21] Niculae M. Popescu, *Preoți de mir...*, pp. 85-88.

de vulpe sau jder; în afară de asta el nu mai are voie să ceară și altceva… Aceleași venituri le au și arhiereii din eparhiile lor”[22]. Ca și în Muntenia, scutirea de dările țărănești se răsfrângea și asupra familiei, fiind scutiți de ele și fiii clericilor.

Aceste taxe episcopale vor suferi însă de-a lungul timpului și unele modificări. Astfel, „mitropolitul Iacov Stamati scuti pe preoții săraci de darea sa anuală de patru piaștri…, iar blăni nu lua numai câteva, de jder, de la toți laolaltă”, în timp ce episcopul Dositei Herescu cerea de la fiecare pielea de vulpe și taxa la Crăciun. Ei mai plăteau o taxă și protopopului.

De asemenea, preoții primeau de la moșieri pământuri, fânață și pășune pentru 16 vite, beneficii devenite în anul 1810 sesii parohiale. Tot atunci are loc restrângerea numărului preoților, respectiv 1 la 50 de familii și 2 la 80 de familii, ceilalți fiind datori să-și răscumpere robota de 12 zile pe an cu 2 lei. Veniturile lor se constituiau din birul pe care îl primeau de la credincioși, 56 aceștia prestând și două zile de clacă pe an.

De asemenea, ei mai aveau și alte forme de venit, pe care le-am enumerat la preoții munteni, la baza întreținerii lor, aflându-se, ca și acolo, gospodăria. Și aici, ca și dincolo, întâlnim preoți meșteșugari, pricepuți în copiatul cărților, precum popa Toader din Bodești, care, în 1725, copiază o molitvă legată de Botez în slavonă, popa Dimitrie, care în 1734, „scria cărți și traducea urice”, popa Teodor Ioanovici, care transcrie în 1741 un foarte frumos Evangheliar, pe care îl înzestrează cu foarte frumoase miniaturi, sau preoți înzestrați cu talent artistic precum părintele Vasile Damian, care, pe la 1893, din încredințarea mitropolitului Iosif Naniescu, pictează biserici.

Secolul al XIX-lea aduce o serie de modificări stării lor materiale. Astfel, în urma Regulamentului organic, stăpânii moșiilor erau obligați să dea preoților pământ, și de aseme-

---

[22] Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, Ediția a II-a, Minerva, București, 1976, p. 226.

nea, erau scutiți de biruri, „preoții, văduvele și orfanii lor" (beneficiile se răsfrângeau și acum și asupra familiei).Trebuie de asemenea menționat faptul, că, începând cu 1875, Sfântul Sinod a făcut în repetate rânduri demersuri în vederea unei salarizări stabile a preoțimii, acestea fiind soluționate prin Legea clerului mirean din 1893, care-i salariza pe preoți după treapta lor de cultură, lefurile urmând să se plătească de către Ministerul Cultelor. Legea reușea de asemenea să condiționeze hirotonia pentru parohii de oraș doar a licențiaților, pentru mediul rural fiind necesară diploma de absolvire a seminarului complet.

În privința pregătirii intelectuale, domnitorul Cantemir remarcă privitor la prima jumătate a secolului al XVIII-lea, faptul că arhiereii nu erau foarte învățați, de unde deducem faptul că și preoții erau slab pregătiți din punct de vedere intelectual. „În școală, ei învățau pe de rost din Psaltiri și Ceasloave slavone", iar în românește aveau doar cărți populare de slujbă ca Gromvornicul și Sinopsa românească, considerând limba românească „nevrednică de cărți sfinte", concepție ce se va menține pe aproape întreg parcursul primei jumătăți a secolului XVIII.

Mai târziu, în 1803, Veniamin Costachi înființă pentru fiii de preoți seminarul de la Socola, iar Gavriil Bănulescu deschise și el în Chișinău un seminar cu 10 clase. Din statutul seminarului de la Socola care se adresa fiilor de preoți, observăm faptul că și aici, ca și în Muntenia, preoția se transmitea de obicei din tată în fiu.[23]

Organizarea bisericească a preoțimii și a treptelor sacerdotale presupune și o organizare disciplinară interioară bine structurată după cum ne este ea prezentată de Dimitrie Cantemir:

> „Pentru greșeli mai mici, fiecare se pedepsește de către mai marele său: diaconul de preot, preotul de protopop, ieromonahul și călugărul de egumen sau arhimandrit, protopopul, egumenul

[23] Dimitrie Cantemir , *Descrierea Moldovei,* p. 225.

și arhimandritul de episcop, episcopul de mitropolit, mitropolitul de domn, domnul de cugetul său și de Dumnezeu, care folosește câteodată pe sultan drept unealtă pentru a îndrepta sau a pedepsi pe domn. Pentru greșeli mai mari, care trebuie pedepsite sau cu moarte, sau cu luarea preoției, numai preoții, ieromonahii sau călugării stau sub judecata episcopilor lor. Iar starețul, arhimandriții și arhiereii nu se pot pedepsi decât de către domn"[24].

La începutul secolului al XVIII-lea, Biserica Ortodoxă din Transilvania se găsește într-un moment de grea încercare în urma aderării la uniație a lui Atanasie Anghel. De altfel, întregul secol este străbătut de o serie de mișcări de rezistență anti-uniată, conduse fie de către clerici, fie de către anumiți mireni bine ancorați în credința ortodoxă.

În ceea ce privește starea materială a preoților de mir, care erau, conform spuselor lui Iorga, destul de numeroși: „șase, opt, zece la un sat, împărțind venitul mai mult sau mai puțin frățește",[25] aceasta era destul de grea, spre deosebire de conaționalii lor din celelalte două țări române pomenite, ei nefiind scutiți de taxe, ci trebuind să plătească dări către stat, ca și ceilalți locuitori. Abia în urma stăruințelor lui Dionisie Novacovici, ei au fost scutiți de „darea capului"(capitație). Ei mai plăteau de asemenea, o taxă episcopilor sârbi de la Sibiu (dajdia vlădicească), precum și numeroase taxe protopopului: „o piele de vulpe la instalarea în parohie, o dajdie anuală de trei florini și numeroase daruri în natură"[26].

Protopopii se bucurau de drepturi mult mai mari, având și o situație materială mai bună. Ei aveau datoria de a merge în inspecție în parohii, se interesau de modul cum se comportau preoții, și, în caz de abatere, aplicau sancțiuni, dădeau „cărțile de cununie" și se pronunțau și în privința divorțurilor. Ei primeau, pe lângă taxele enumerate mai sus

---

[24] Dimitrie Cantemir , *Descrierea Moldovei,* p. 226.

[25] Nicolae Iorga, *Sate și preoți din Ardeal.*, p. 212.

[26] Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii românești din Transilvania, Banat, Crișana și Maramureș până în 1918...,* p. 257.

și „stolele” din propria lor parohie, și danii în natură din partea parohiilor în subordine și încasau „gloabe” (amenzi) din partea credincioșilor în cazul în care constatau cazuri de imoralitate în rândul lor.

Veniturile preoților erau destul de slabe, astfel că „principalul mijloc de trai era gospodăria sa țărănească, în care muncea împreună cu ceilalți membri ai familiei”[27]. Ei trăiau de obicei „pe moșiile lor familiale sau achiziționate, obișnuit iobăgești și supuse la obligații de muncă, la taxe, daruri și onorarii”, după cum am arătat mai sus, unele parohii având însă și sesii parohiale. De asemenea, ei mai primeau din partea credincioșilor anumite stole pentru slujbele săvârșite[28].

În privința pregătirii intelectuale, trebuie să menționăm faptul că

> „aspiranții la treapta preoției își desăvârșeau pregătirea la acele cursuri de pregătire de pe lângă centrele eparhiale, din mănăstiri, (ex. mănăstirea Prislop) sau chiar din casele unor preoți în care uceniceau fiii de preoți”.[29]

Mai târziu însă, și pregătirea preoților va deveni mai serioasă, la Sibiu, cursul de pregătire a „învățătorilor și a viitorilor preoți, înființat în 1786 de către Dimitrie Eustatievici”, devenind, în timpul lui Șaguna Seminarul teologico-pedagogic, mitropolitul reușind să ridice an de an nivelul seminarului, și să trimită în parohii oameni bine pregătiți[30].

Secolul al XVIII-lea se caracterizează, așa cum am menționat la început, și printr-o luptă continuă „pentru lege și pentru credință”, preoțimea de mir remarcându-se și aici.

---

[27] Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii românești din Transilvania, Banat, Crișana și Maramureș până în 1918...*, p. 257.

[28] Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii românești din Transilvania, Banat, Crișana și Maramureș până în 1918...*, p. 257.

[29] Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii românești din Transilvania, Banat, Crișana și Maramureș până în 1918...,*, p. 258.

[30] Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii românești din Transilvania, Banat, Crișana și Maramureș până în 1918...*, p. 259.

Nu vom insista asupra multiplelor lupte ale clerului și credincioșilor împotriva uniației și nici asupra decretelor cuprinzând unele drepturi pe care le câștigau în urma acestor acțiuni, datorită faptului că ele nu constituie un element al temei noastre, dar cu toate acestea, nu putem să nu sesizăm eroismul unor preoți precum Cosma din Deal, care a fost arestat datorită unor astfel de acțiuni împreună cu soția și cu copilul său ce a degerat în închisoare. De asemenea, au mai fost arestate: soția preotului Dan din Tilișca, soția preotului Ioan din Poiana Sibiului și mulți alți preoți și preotese, ceea ce dovedește sprijinul de care se bucurau preoții transilvăneni din partea soțiilor lor în activitatea de apărare a credinței.

Vocația de dascăl reliefată în modelul conturat de personalitatea lui Marian Sasu

Marian Sasu s-a născut la data de 27 mai 1881, în orașul Aiud. Urmează școala primară în orașul natal și la Blaj. Tot la Blaj va absolvi Gimnaziul și Preparandia, obținând diploma de învățător în anul 1901. A funcționat în primul an ca învățător în Aiudul de Sus, cinci ani în Roșia Montană, 12 ani în Bucium Șasa, iar între anii 1918-1919, la Gădălin, județul Cluj. La 1 mai 1919 este numit revizor școlar, primul revizor școlar român al județului Alba, funcție în care a activat până la data de 1 mai 1930, când este transferat la cerere ca revizor școlar al județului Cluj. Aici a funcționat până la 1 aprilie 1936, data la care se pensionează. Moare la 9 ianuarie 1937[31].

De numele lui se leagă apariția și evoluția revistei pedagogice, Amicul Școalei[32], existența acesteia depinzând de implicarea, inclusiv financiară, a lui Marian Sasu (după retragerea lui la pensie, revista nu a mai apărut). În afară de acest periodic, Marian Sasu a mai tipărit următoarele

[31] *** ,*Școala Albei,* nr. 1, 1937, p. 1-2.

[32] A mai existat în Transilvania o revistă pedagogică cu acest nume. Ea a apărut la Sibiu între anii 1860 - 1865 sub redacția lui Visarion Roman.

lucrări: Învățământul primar din județul Alba, 1919-1930, fasc. I, Cluj, Tipografia Anca, Chiriaș Gal Iosif, monografia școlii din Bucium-Șasa, două piese de teatru: „Beția e cel mai mare rău", „Bani albi pentru zile negre", trei manuale școlare: geografia județului Alba, un abecedar și o carte de citire pentru clasa a II-a.

Întrucât Marian Sasu a fost desemnat la conducerea Revizoratului școlar într-un an de răscruce, se impune să facem o scurtă trecere în revistă a situației educației românești înainte și după anul de grație 1918, întrucât acest an înseamnă pentru învățământul românesc din Transilvania o adevărată poartă de trecere între două lumi, două epoci totalmente distincte din punct de vedere cultural, istoric și social-politic.

La data la care Marian Sasu va prelua postul respectiv, situația învățământului primar din județul Alba era următoarea, din punct de vedere statistic: 54 școli primare de stat (137 învățători), o școală comunală (un învățător), 8 școli romano-catolice (13 învățători), 80 școli greco-catolice (89 învățători) și 87 școli ortodoxe (98 învățători), 7 școli reformate (10 învățători), 13 școli evanghelice luterane (18 învățători), o școală unitariană (un învățător), o școală evreiască (un învățător) și o școală particulară a Reuniunii Femeilor Române din Abrud (2 învățătoare).

În școlile primare de stat, înainte de anul 1918, limba de predare era limba maghiară. În școlile confesionale ortodoxe și greco-catolice se folosea ca limbă de predare limba română, iar școlile erau susținute în totalitate de către Biserică. Programa analitică a școlilor confesionale nu se deosebea foarte mult de cea a școlilor primare de stat (modelul utilizat era bineînțeles cel maghiar), materiile predate fiind următoarele: religie - 3 ore pe săptămână, limba română - 5 ore și jumătate, limba maghiară - 13 ore, aritmetică și geometrie - 5 ore, istoria și constituția patriei - o oră și jumătate, științe naturale, fizică și chimie - o oră și jumătate, cântări - o oră, desen - o oră, gimnastică - o oră, lucrul manual și economia – o oră după amiază.

Ca învățători în cadrul școlilor confesionale românești activau persoane pregătite în acest domeniu, însă, în foarte multe cazuri, preotul ori cantorul bisericii îndeplineau și atribuțiunile învățătorului. Situația învățământului se va agrava și mai mult după izbucnirea Primului Război Mondial, când mulți dintre învățători au plecat pe front, iar școlile au fost închise sau funcționau cu învățători suplinitori.

Intrând în noua epocă istorică, dezideratul principal al învățământului a fost unificarea celor patru sisteme educaționale existente: cel maghiar din Transilvania, vechiul sistem românesc din România, cel austriac din Bucovina și cel rusesc din Basarabia, fără însă a se ține cont de realitățile social-cultural-economice diferite din cele patru provincii. Onisifor Ghibu, „unul din arhitecții noii orientări a școlilor transilvănene", susținea unificarea, însă era împotriva grăbirii acestui proces:

> „Trebuie să avem răbdare până ce din cele patru organizații școlare, câte avem astăzi în țara întreagă, ca zestre a unui trecut vitreg, se poate face un singur întreg, sănătos în temelii și în toate încheieturile lui. Să lucrăm în fiecare clipă pentru unificare, dar să n-o forțăm împotriva firei lucrurilor"[33].

Venit la conducerea Revizoratului după o experiență de 18 ani la catedră, Marian Sasu încearcă și uneori chiar reușește să vină cu soluții pentru situația în care se zbate învățătorimea, deoarece condiția materială a acesteia în noua epocă istorică nu face salturi spectaculoase față de epoca precedentă, iar locul învățătorului în societatea rurală nu s-a schimbat prea mult. Învățătorul trăiește modest (încercând să fie decent) în cadrul unei comunități care de cele mai multe ori nu-l acceptă și nu-i înțelege demersurile. Despre soarta învățătorului înainte de 1918, revelatoare ni s-au părut următoarele cuvinte: „[…] era intelectualul cel mai nesocotit al societății

---

[33] Onisifor Ghibu, *De vorbă cu învățătorimea din Ardeal*, în Prolegomena, p. 322.

și al statului. Redus la minimum de salariu dintre toți funcționarii, mai era și supusul tuturor: al protopopului, preotului care era și directorul școlar, notarului, inspectorului și poporului […]"[34].

De asemenea, datorită faptului că din anul 1925 se instituie obligativitatea frecventării școlii (în acest sens, dascălii fiind nevoiți să apeleze la amenzi), învățătorii vor fi puși într-o situație extrem de ingrată, intrând în conflict direct cu țăranii. Astfel, o știre preluată din revista Lamura, semnată de Nechifor Crainic, dezvăluie o realitate șocantă: învățătoarea Ştefania Georgescu din comuna Mărgăritești este ucisă de către țărani din cauza amenzilor date părinților care și-au retras copiii de la școală. Spicuim și alte știri ce acum, din perspectivă contemporană, par incredibile: învățătorul Petru Petringenaru din satul Vâltor, comuna Zlatna, relatează faptul că țăranii i-au dat foc la casă datorită acelorași amenzi, iar într-un alt sat, nu este precizat numele, sătenii au vrut să arunce în aer cu explozibil casa unui alt învățător.

Însă, toate aceste probleme nu par să-l descurajeze pe Marian Sasu, el expunând în paginile revistei o adevărată strategie al cărei obiectiv era salvarea învățătorilor din sărăcia cotidiană. Astfel, pentru depășirea dificultăților financiare, Marian Sasu va milita și va izbuti să organizeze o Cooperativă a învățătorilor din județul Alba din care învățătorii să se poată aproviziona cu mărfuri bune și ieftine: îmbrăcăminte, rechizite, alimente.

Din anul 1930 Marian Sasu va fi transferat la Cluj, revista Amicul Școalei devenind organul oficial al Revizoratelor și Comitetelor Școlare din județele Alba și Cluj. Cu numărul 1 din anul 1931, revista încetează de a mai fi organul oficial al Revizoratului Alba, iar în numărul 2 din același an, odată cu lansarea Apelului către învățătorimea din județul Cluj, Marian Sasu va relua cu tenacitate același drum parcurs

---

[34] Onisifor Ghibu, *De vorbă cu învățătorimea...,* p. 187.

înainte de anul 1930 la conducerea Revizoratului Alba, în scopul ajutorării învățătorilor.

Marian Sasu se va pensiona în anul 1936, punând punct unei cariere cu adevărat impresionante. Studiul de față s-a dorit a fi o rememorare a celui care a fost, pe drept cuvânt, sufletul viu al revistei Amicul Şcoalei, cel care a întreținut cu încăpățânare (uneori cu bani din buzunarul propriu) apariția ei, monitorizând, cu ajutorul acesteia, cu maximă răspundere toate problemele legate de derularea activităților educative, din județul Alba, respectiv județul Cluj.

Personalități marcante în vremuri speciale pentru poporul român

În Gazeta Oficială a Consiliului Dirigent, profesia „notar" a fost consemnată în dreptul a doar șase nume ale delegaților oficiali: Gheorghe Ivan, Nicolae Rambeția, Iosif Nistor, Victor G. Maior, Ioan Roman și Ioan Crișan. Biografiile lor au mai putut fi doar parțial reconstituite, în cazul unora, asemenea altor trimiși oficiali, doar credenționalul ori procesul-verbal al ședinței de alegere a delegaților mai amintind trecerea lor prin orașul Marii Uniri[35].

Gheorghe Ivan. A fost delegatul titular al cercului electoral Sasca (comitatul Caraș-Severin), ales în urma adunării electorale din Sasca. La 25 de ani de la unire, în scrisoarea adresată Institutului de Istorie Națională din Cluj se descria cu modestie:

> „Sunt născut în comuna Macoviște, jud. Caraș, în anul 1888. La data marelui eveniment am fost notar în Răcășdia, unde funcționez și azi. Am reprezentat la 1 Decembrie la Alba Iulia circumscripția electorală Sasca din jud. Caraș, al cărei delegat am fost. Răcășdia, la 15 septembrie 1943. Cu stimă, Gheorghe Ivan, notar".

[35] *Gazeta Oficială*, 2/1918, p. 8; *1918 la români*, VIII, 1989, p. 160.

Nicolae Rambeția. Despre delegatul cercului electoral Tohanul Vechi (comitatul Făgăraș) informațiile sunt lacunare. În toamna anului 1918 era notar în Tohan, profesia sa fiind consemnată astfel în credenționalul care-i autentifica prezența la Alba Iulia, dar și în consemnarea ulterioară din Gazeta Oficială a Consiliului Dirigent. Implicarea sa în evenimentele anului 1918 de partea românilor trebuie să fi fost semnificativă și un motiv suficient pentru nominalizarea sa ca delegat oficial al cercului electoral Tohanu Vechi, în ședința din 27 noiembrie 1918, când a fost ales prin „*aclamațiune unanimă*".

Iosif Nistor. Delegatul cercului electoral Cărășeu (comitatul Sătmar), s-a născut la 4 august în comuna Căuaș (jud. Sălaj); a fost timp de 32 de ani notar în Homorodul de Jos. Și-a prezentat, cu mai multe amănunte, în autobiografia trimisă în 1943 Institutului Național de Istorie din Cluj, originea, implicarea în evenimentele din toamna anului 1918, și viața de după dictatul de la Viena:

> „Comitetul național al județului Satu Mare, respective atuncea încă comitatul Sătmar, deși am fost funcționar la unguri, m-a aflat demn să mă aleagă ca delegat pentru cercul electoral Cărășeu (jud. Satu-Mare) la Congresul de la Alba Iulia, dinpreună cu preotul din comuna Chilia, Vasile Popan. Am fost notar 32 de ani în notariatul Homorodul de Jos (jud. Satu Mare, plasa Ardud) și cu finea anului 1929, având etate de 60 de ani am fost pensionat. M-am născut în comuna Căuaș (jud. Sălaș), din părinți nobili Ioan și Maria Butean. În toamna anului 1940 jandarmii unguri m-au sculat cu forța noaptea la 2 ore și m-au dus la Satu Mare, unde am fost internat și abia am scăpat și m-am refugiat. Acuma locuiesc în Cernăuți […] copiii mei sunt toți refugiați în România".

Victor Maior. Biografia reconstituită a delegatului cercului electoral Bălăușeri (comitatul Târnava Mică) nu reține apartenența sa la profesia de notar, așa cum consemnează credenționalul și Gazeta Oficială a Consiliului Dirigent. Profesiile atribuite acestuia sunt legate de studiile efectuate

la Institutul teologic greco-catolic din Blaj (definitivat în anul 1906, ca absolvent nehirotonit) și de funcțiile deținute în direcțiunea Institutului de credite și economii „Vulturul" din Târnăveni (1907) sau ca director al Băncii „Vulturul". Nu apare cu această profesie nici în listele Astrei, nici în datele biografice legate de activitatea sa de după Unire, când s-a implicat activ în viața politică.

Ioan Crișan. Delegatul Reuniunii de cântări a plugarilor români din Hodoș apare și el consemnat în „Literele credenționale" ale asociației ca fiind notar. A fost ales pentru a participa la Marea Adunare Națională de la Alba Iulia în adunarea din 15 noiembrie din Hodoș, alături de un alt delegat: Ioan Vodă.

Parcurgerea credenționalelor – păstrate la Muzeul Național al Unirii din Alba Iulia – ne dezvăluie alte personalități care în 1918 aveau profesia de notar și au participat la Marea Adunare Națională din ziua de 1 decembrie ca delegați oficiali, ori doar cu misiunea de a aduce la Alba Iulia adeziunile comunităților româneștie. Printre ei îi regăsim pe Bazil Hațegan, Petre Florian, Aurel Decei și alții ale căror biografii au rămas încă parțial puțin cunoscute în bibliografia dedicată Marii Unirii.

Bazil Hațegan. S-a născut la 10/22 septembrie 1853, în comuna Berghin, jud. Alba. A funcționat ca notar în comuna Oarda de Jos, în anii 1883-1918, iar de la 1 ianuarie 1919 până la sfârșitul anului 1925 a fost prim pretor al plășii Vințul de Jos. A fost „notarul bun" apreciat de preotul Cado în cronica sa și membru pe viață al Astrei (despărțământul Alba-Iulia); de asemenea, a fost membru al Consiliului Național al comitatului Alba de Jos. În sedința cercului electoral al Vințului de Jos din 22 noiembrie 1918, ținută la Alba-Iulia sub conducerea Dr. Ioan Marciac, Bazil Hațegan a fost ales delegat ordinar, alături de Iuliu Maniu, Ioan Marciac, Zaharia Muntean și Virgil Hațegan. Într-o prezentare a sa din 1943 se consemnează că „a votat Marea Unire de la 1 Decembrie

1918 ca delegat al circumscripției notariatelor Berghin, Daia Română, Hăpria și Oarda de Jos, Vințul de Jos (jud. Alba)"[36].

Petru Florian. S-a născut în localitatea Racovița (jud. Sibiu), în 9 septembrie 1878. A absolvit Gimnaziul superior greco-catolic din Blaj, apoi s-a înscris la cursurile Facultății de Drept din Cluj (1901-1902); după un singur semestru a renunțat, reînscriindu-se în al doilea semestru doar în 1910, anii următori petrecându-i ca student al Facultății de Drept din Budapesta (1911-1914), aici obținând și doctoratul în științe juridice la 9 septembrie 1914.

Aurel Decei. Delegatul oficial al cercului electoral Săliște la Marea Adunare Națională de la Alba Iulia a fost și el notar, în Gura Râului, Numele său apare în Gazeta Oficială a Consiliului Dirigent alături de a celorlalți patru delegați ai cercului Săliște, doar cu menționarea localității de domiciliu nu și a profesiei pe care acesta o avea în acel moment. Era membru ordinar al Astrei (despărțământul Sălciua)[37].

Preotul – slujitorul lui Dumnezeu, indiferent de timpurile istorice trăite de poporul român

Melentie Șora (1889-1956) s-a născut în Feneris, județul Bihor, și a urmat studiile la Gimnaziul din Beiuș, pe care l-a și absolvit în anul 1909. S-a îndreptat apoi către Institutul Teologic din Arad, unde a studiat între anii 1909-1912. Ca în cazul multor tineri ai vremii sale, el pleacă la Universitatea din Budapesta pentru a urma Facultatea de Filosofie, între anii 1912-1913. Își încheie educația după război, la Universitatea din Cluj, mai exact în perioada 1919-1921.

Revenit de la Budapesta, se căsătorește cu Ana Bogdan. În 1914 este hirotonit și devine preot în satul Ianova din ju-

---

[36] *1918 la români 1989*, VII, p. 252; *Transilvania*, nr. 1-12, 1 decembrie 1918, p. 44.

[37] *Transilvania*, nr. 1-12, 1 decembrie 1918, p. 59.

dețul Timiș. Cu toate că Marele Război începuse, în familia preotului Melentie Șora își fac apariția și doi băieți - unul dintre ei avea să devină o personalitate a culturii române, filosoful Mihai Șora.

În satul Ianova, preotul Șora rămâne până la sfârșitul războiului, în 1918, pentru ca mai apoi să se mute într-un sat vecin, la Izvin. Aici a păstorit între anii 1918-1926. Cea mai mare parte, însă, din truda sa în slujba lui Dumnezeu, a Bisericii și a oamenilor s-a consumat în perioada 1926-1956, în cartierul Fabric din orașul Timișoara. Începând cu anul 1924 și până în 1940, când devine protopop, Melentie Șora este și profesor de religie la Școala Normală de băieți din Timișoara.

Pe lângă aceste îndatoriri, preotul Șora este președinte al Asociației clerului „Andrei Șaguna" din Eparhia Aradului și membru al unor asociații culturale. El dă dovadă de un remarcabil talent de publicist. Îi sunt publicate articole în periodice precum: „Biserica și școala", „Mitropolia Banatului", „Biserica Bănățeană", "Vestul", „Luceafărul" etc.

Multă vreme a redactat revista cu profil omiletic intitulată „Duh și adevăr", între anii 1941-1948, contribuind astfel la îndrumarea preoțimii din zonă și la cultura religioasă a credincioșilor. Așadar, pe lângă activitatea publicistică, preotul este și un militant pe tărâmul educării poporului. În acest sens, a publicat o serie de lucrări, pe care le redăm în ordinea cronologică a apariției lor: „Carnetul unui preot de la sate" (1925), „Biserica, familia și natalitatea" (1934), „Momente din viața protopopului dr. Traian Putici", „Contribuții la istoricul Parohiei Timișoara II" (1937), „Îndemnuri duhovnicești" (1943), „Paharul cu otravă" (1945). Preotul Melentie Șora trece la Domnul în ziua de 15 octombrie 1956.

Predicarea prin viață și viețuirea în predică

În timpul vieții sale, preotul Melentie Șora s-a bucurat de respectul și aprecierea contemporanilor săi. Sunt exemplifica-

toare rândurile apărute într-un articol-cronică din „Biserica și școala”, în data de 5 martie 1944, fiind prezentată cartea „Îndemnuri duhovnicești”: „Autorul este unul dintre acei preoți despre care se poate spune că predică prin viață și viețuiește în predică”, iar despre calitatea scriiturii sale în același articol se scriu următoarele: „Condeiul părintelui Șora îndătinat cu scrisul devine uneori daltă ce sculptează în marmoră. O altă calitate a cărții este stilul bogat în imagini, câteodată sentențios, care îmbracă fondul bine cumpănit al predicilor ce o alcătuiesc”.

Lucrarea „Carnetul unui preot de la sate” este, fără îndoială, una dintre minunatele scrieri ale unui om înzestrat de Dumnezeu cu har duhovnicesc și talent scriitoricesc pe care a lăsat-o urmașilor săi. Lucrarea are numai 62 de pagini, iar în cuprinsul acestora sunt abordate opt teme, opt schițe ale unor povestiri moralizatoare, a unor pledoarii pentru respectul față de Biserică, de preoți și în același timp pentru educația atât a preoților mai tineri, cât mai ales a enoriașilor.

Sub titlurile „Pro Domo”, „Uniformitate”, „Apostolat laic”, „Prima decepțiune”, „Unde locuiește popa vost?”, „Meditație de Crăciun”, „Birul”, „În luptă cu beția”, autorul vorbește despre condiția preotului în satul și în spațiul românesc, despre prejudecățile și nedreptățile pe care un preot de la sat trebuie să le înfrunte, despre condiția materială precară a preotului de la sat, dar și despre importanța lucrării sale și despre greaua misiune pe care preotul o are. O veritabilă scriitură plină de pilde, o remarcabilă povestire, încununată și cu talentul scriitoricesc al autorului, „Carnetul unui preot de la sate” este o radiografie a vieții grele a preoțimii române, care în epocă, atunci ca și acum, trăiește un adevărat apostolat.

Credem că este semnificativ în acest sens capitolul „Unde locuiește popa vost?”, din care redăm câteva idei:

> „Satul acesta s-a luminat și înstărit sub îngrijirea și conducerea înțeleaptă a preotului bătrân Nicolae. E bătrân părintele, ca un mag. Cincizeci și unu de ani a rostit rugăciuni la altarul bisericii

acestei comune și de cincizeci și unu ani este el chiriașul unei căsuțe dintr-o uliță laterală... Din zarea mohorâtă a străzii se ivi un neamț legat la cap. Străinul auzise de popa Nicolae că are leac. Unde locuește popa vost? - La marginea de sat în casa lui Hans. Neamțul sta nedumerit. Pune mâna pe frunte. Văzu ca-n vis locuința pompoasă și confortabilă a preotului nemțesc și nepricepând rostul acestui răspuns se adresă rugător: Nu face batjocură. Spune la mine unde locuiește popa vost? Am venit să-mi facă slujbă. Ț-am spus. La marginea satului, în chirie, în casa lui Hans. Câtă ironie!"

„Carnetul unui preot de la sate" se prezintă astăzi ca una dintre publicațiile ce ne vorbesc despre măsura valorii preoțimii române de la sate din secolul trecut și nu numai. Este o pildă despre modul în care, de-a lungul timpului, preoții de la sate, de ieri și de azi, știu să-și facă datoria, fie și în condiții vitrege, și să fie alături de oameni[38].

Concluzii

Preoțimea românească a fost întotdeauna alături de păstoriții ei, ea fiind ajutată în activitatea pastorală de familie, care înțelegea nevoile spirituale și materiale ale preoților și îi susținea în acțiunile lor. Bunăoară, după cum se poate vedea, în lupta împotriva uniației din Transilvania, alături de preot întâlnim adesea și preotese energice, care sunt apoi condamnate împreună cu soții lor, ori aceste fapte se vor fi întâmplat și în cadrul activităților patriotice, unde preotesele și copiii lor, dacă nu vor fi luptat cot la cot cu părintele, cu siguranță că îl vor fi susținut din punct de vedere moral.

Dragostea firească între preot și preoteasă nu se sfârșea odată cu mormântul, cum adesea se întâmplă în societatea contemporană, iar divorțurile erau cazuri extrem de rare. După moartea preotesei, preotul nu se gândea din nou la

[38] https://ziarullumina.ro/actualitate-religioasa/an-omagial/carnetul-unui-preot-de-la-sat-melentie-sora-142380.html, accesat la data de 20.11.2019.

însurătoare, deși ar fi putut face acest lucru în vederea creșterii copiilor, ci îi creștea singur, exemple în acest sens fiind comportamentul preotului Stanciul din Negrași, care crește singur șapte copii, sau a preotului Nicolae Butariu, care, „rămas văduv la numai 32 de ani, a trebuit să-și crească singur copiii, un băiat și două fete".

Din perspectiva economică, nu putem să nu observăm greutatea vieții preotului, care în Transilvania, de exemplu, nu era scutit de taxe până pe la începutul secolului XIX, iar în celelalte țări, deși scutit de taxele către stat, trebuia să plătească o mulțime de taxe Bisericii.

În privința pregătirii culturale, deși în general aceasta era destul de săracă, preoții vor reprezenta un element de luminare și emancipare al poporului. De asemenea, educația va avea loc și în familie, unde preotul își învăța copiii tainele scrisului și ale cititului, după care, uneori doar cu pregătirea de acasă, aceștia erau hirotoniți. În concluzie, putem spune că familia preotului a constituit în timpurile la care ne referim un element benefic al societății, ea fiind cea care îl susținea pe preot în toate laturile activităților sale zilnice, cea cu care preotul împărtășea greutățile și bucuriile.

Studiul Istoriei Bisericești Universale în sistemul universitar teologic ortodox din România în secolul al XX-lea

Oana Nicolae

***Abstract*:** Christianity is par excellence a historical religion, creating history, its own and universal. The church is a divine-human institution, but history is a human science, which serves it through the knowledge it provides and through the light it projects upon it. History should not be studied for the storage of names and dates, but to find out past facts, to explain sthe present through them, which without it would be just an enigma. The world has been changing at high speed over the last few decades, so it is an extraordinary challenge for the contemporary academic theology. A speculative theology, however beautiful and high it would be, if it does not have the capacity to emerge in the concrete of the world and of life, it does not fulfill its intrinsic vocation, that is, to work on the transformation and salvation of the world in Christ. In the attempt to explain the ultimate mystery of the world and of the human person, theology and other academic sciences are on the same path. If our history were just a duplication of cold and unchangeable facts and our faith would depend entirely on these facts, then, necessarily, each confession would have different points of view. The whole identity of Orthodoxy would be lost or it would be linked to the imaginary field.

***Keywords*:** history, church, theology, Christianity, academic education

Necesitatea unei teologii academice

„Bazele învățământului teologic universitar ortodox din țara noastră au fost puse la jumătatea veacului al XIX-lea, dezvoltându-se în deceniile următoare în toate provinciile românești”[1]. Viteza cu care lumea s-a schimbat în ultimele decenii, atât din punct de vedere tehnologic, cât și din punctul de vedere al valorilor morale, constituie o provocare extraordinară pentru teologia academică contemporană. Religia de tip bricolaj a omului modern, sincretismul religios al aceluiași om, care alege din mai multe religii ceea ce consideră că i se potrivește, detașarea aproape completă de orice tradiție, negocierea relației cu instituția bisericească, dar și indiferentismul și autonomizarea tuturor sectoarelor vieții constituie elemente fundamentale ale lumii în care trăim și noi provocări pentru teologia academică contemporană”[2].

Este nevoie azi de libertate creatoare, de o interpretare creatoare a întregii istorii a Bisericii și a întregii Tradiții moștenite de la Sfinții Părinți. „Sunt sigur că Sfinților Părinți nu le-ar plăcea ca noi să repetăm ceea ce au spus ei, așa cum fac unii școlari. Ei doresc ca noi să creăm. Și exact aceasta au făcut ei înșiși cu privire la generațiile de dinaintea lor”,[3] afirma, nu cu mulți ani în urmă, Mitropolitul Ioan Zizioulas al Pergamului.

Avem nevoie de libertate creatoare, iar acest lucru înseamnă întâi înțelegerea problemelor care i-au frământat pe Sfinții Părinți înșiși și a motivelor adânci care i-au determinat să ia anumite poziții. Trebuie descoperite motivele existențiale care au stat în spatele atitudinii lor, iar acest lucru este

---

[1] Alexandru Moraru, *Biserica Ortodoxă Română între anii 1885-2000. Biserică. Națiune. Cultură*, vol. III, EIBMBOR, Bucureşti, 2006, p. 356.

[2] Daniel Benga, „Necesitatea unei teologii academice creatoare”, <www.ziarullumina.ro/necesitatea-unei-teologii-academice-creatoare-4483.html>.

[3] D. Benga, „Necesitatea unei teologii academice creatoare”.

posibil doar printr-un studiu logic și sistematic al operelor acestora, al întregii culturi și al contextului istoric în care au activat. „Sfinții Părinți s-au străduit să raporteze moștenirea primită din trecut, inclusiv Sfânta Scriptură, la propria cultură. Noi, slujitorii Bisericii, avem marea datorie și chemare să-i „inculturăm" pe Părinți în timpul nostru, să-i aducem în cultura contemporană"[4].

Între Evanghelie şi cultură există o dialectică. Cultura nu poate rămâne în afara Evangheliei, deoarece nu are sens în ea însăşi, chiar dacă uneori poate exprima unele adevăruri cu privire la spiritul uman. Aşa-numita „mântuire prin cultură» susţinută de către Constantin Noica este din punctul de vedere al teologiei un nonsens. Cultura poate ridica spiritul uman deasupra semenilor, dar ea nu mijloceşte întâlnirea cu Dumnezeul cel viu şi personal. Evanghelia este singura care poate transfigura cultura. La rândul ei, Evanghelia nu poate ajunge la persoanele umane decât prin intermediul culturii, avându-se în vedere contextul cultural specific fiecărui neam. Astfel, cultura fără Evanghelie rămâne pe pământ, iar Evanghelia fără cultură nu poate fi comunicată oamenilor.

O teologie speculativă, oricât de frumoasă și înaltă ar fi, dacă nu are capacitatea de a ateriza în concretul lumii și al vieții, nu-și împlinește vocația sa intrinsecă, adică faptul de a lucra la transformarea și mântuirea lumii în Hristos. Ca știință care operează și se deschide revelației supranaturale, teologia academică trebuie să intre în dialog cu științele umaniste și cu cele reale, care încearcă la rândul lor o explicitare a lumii pornind de la realitățile revelației naturale. În încercarea de a explica misterul și taina ultimă a lumii și a persoanei umane, teologia și celelalte științe academice se află pe același drum.

Trebuie să fim conștienți de necesitatea unei noi viziuni misionare a teologiei, care să poată răspunde omului contemporan, societății și Bisericii. În fața acestor realități,

[4] D. Benga, „Necesitatea unei teologii academice creatoare".

teologia academică românească este chemată la o repoziționare mult mai apropiată de duhul Sfinților Părinți și al tradiției bimilenare a Ortodoxiei, care să constituie mai apoi un ferment ce va dospi întreaga frământătură eclesială. Viitoarele generații de teologi și slujitori ai Sfintelor Altare trebuie să vorbească lumii de azi despre *mirabilia Dei,* despre iubirea lui Dumnezeu pentru lumea zidită de dreapta Sa, a cărei ultimă şi deplină făptură este omul. O teologie deopotrivă ştiinţifică şi duhovnicească, dar şi misionară şi dinamică, este singura relevantă pentru lume, Biserică şi om.

Necesitatea studiilor istorice în teologie

La începutul secolului XX, lumea istoricilor teologi era preocupată de vocația istorică a creștinismului și de integrarea fenomenelor culturale în experiența mai largă a cunoașterii teologice[5]. Secolul XX a fost martorul consolidării curentului secularist și a acordat continuitatea rațiunilor instrumentale ale iluminismului și relativismului scientist. La această nevoie de reinserție a culturii în teologie, dar și de redimensionare a discursului teologiei istorice au subscris și profesorii teologi români ai vremii.

Ca expresie a descreștinării, secularizarea a provocat umanitatea la conceperea unui altfel de sacru, o recompunere a conținuturilor, cu o istorie zbuciumată și îndelungată. Cultura modernă, deși fascinează prin diversitatea temelor, riscă să se miște într-un orizont tautologic, finalizat în procesul de politeizare a valorilor. „Ca modalitate de comunicare a profunzimilor sacrului, recuperarea actului revelațional poate fi o șansă pentru conștiința umană de a depăși criza

[5] Ovidiu Panaite, „Părintele Profesor Dr. Milan Șesan și teologia integratoare. Responsabilizări pentru școala teologică istorică românească", în: *Vocaţie şi dăruire: in memoriam părinţilor profesori Milan Şesan şi Teodor Bodogae*, Nicolae Chifăr, Dragoş Boicu (eds.), Astra Museum : Andreiana, Sibiu, 2012, p. 84.

existențială"[6]. Ideea centrală este că „totul și toate au posibilitatea de a deveni sacre"[7]. „Experiența istorică a demonstrat falsitatea predicției lui Bonhoeffer totuși. Noile mișcări religioase, reîntoarcerea sacrului, au modificat paradigmele din 1943-1944"[8]. Ortodoxia nu este (sau mai degrabă, nu ar trebui să fie) „încăpățânarea de a trăi în ciuda dinamicii vieții, ci o constantă a vieții veșnice în această lume aflată într-o rapidă schimbare"[9].

Creștinismul ortodox este văzut ca fiind „prea istoric". Înțelesul acesta constă în două aspecte. Unul este că Biserica Ortodoxă este „prea conservatoare" sau „prea tradițională", care a fost una dintre caracteristicile distinctive ale „creștinismului răsăritean" de la începuturile lui. Trebuie să recunoaștem sincer că unii (sau mai mulți) teologi ortodocși, și-au înțeles propria identitate tocmai ca o stabilitate permanentă de formă și conținut, „în ciuda curgerii permanente a timpului și în ciuda schimbării constante a circumstanțelor sociale sau de altă natură"[10]. Acest conservatorism intern al conceptului de ortodoxie a fost înțeles greșit atât de critici, cât și de susținători ai ortodoxiei creștine.

Cealaltă față a acestui „istorism" al Ortodoxiei, inacceptabil din punct de vedere social, a devenit evident odată cu apariția curentului postmodern. Una dintre principalele caracteristici ale postmodernității a fost funcționalitatea

---

[6] Nicolae Morar, „Dumnezeu-comuniune de persoane, paradigmă a comuniunii umane", în: *Orizontul sacru*, Corneliu Mircea, Robert Lazu (eds.), Polirom, Iaşi, 1998, p. 158.

[7] Wilhelm Dancă, *Mircea Eliade: definitio sacri*, Ars Longa, Iasi, 1998, p. 199.

[8] O. Panaite, „Părintele Profesor Dr. Milan Șesan și teologia integratoare. Responsabilizări pentru școala teologică istorică românească", p. 87.

[9] Darko Djogo, „Istoria ca identitate: o contribuţie la conştiinţa ortodoxă a istoricităţii", în: *Vocaţie şi dăruire: in memoriam părinţilor profesori Milan Şesan şi Teodor Bodogae*, Nicolae Chifăr, Dragoş Boicu (eds.), Astra Museum : Andreiana, Sibiu, 2012, p. 122.

[10] D. Djogo, „Istoria ca identitate: o contribuţie la conştiinţa ortodoxă a istoricităţii", p. 122.

gândirii: „ceea ce nu este util sau funcțional nu ar trebui să mențină concurența pe piață sau critica filosofică"[11].

Istoria Bisericii a fost mereu îndrăgită de cărturarii ortodocși. Totuși, cu câteva excepții, există doar câteva cărți ortodoxe istorice care includ atât fapte istorice, cât și interpretarea acestora. Creștinismul ortodox „prea istoric" trăiește într-un dualism între istoria contemporană a Bisericii și teologia ei. Ceea ce face ca această problemă să fie și mai dificilă este faptul că tocmai istoria noastră contemporană este o provocare pentru conștiința noastră ortodoxă. Istoria Sinoadelor Ecumenice este, cu siguranță, importantă pentru noi – este adânc înrădăcinată în inima identității noastre teologice.

Dacă istoria noastră ar fi doar o redublare a faptelor reci și de neschimbat și credința noastră ar depinde în întregime de aceste fapte, atunci, în mod necesar, fiecare confesiune ar avea puncte de vedere diferite. Întreaga identitate a Ortodoxiei ar fi pierdută sau ar fi ceva de domeniul imaginarului.

Istoria Bisericii trebuie să înceapă cu o privire de ansamblu asupra istoriei și nu doar să simtă intuitiv istoria. Și asta înseamnă că trebuie să începem să învățăm din istorie ca un întreg, nu doar de la unele date istorice. Deși teologia ortodoxă a fost interesată o lungă perioadă de timp de esența procesului istoric, niciuna sau aproape niciuna dintre aceste speculații nu a fost implementată în manualele noastre de istorie.

Ceea ce este cu adevărat important pentru noi este că, într-un fel, am învățat că faptele necesită o interpretare și un „interpret", că „nu există nici un text fără context" (cum a afirmat Vasiliadis)[12] și că nu există nici text, nici context fără un om care să le înțeleagă pe amândouă.

Chiar dacă istoria este un domeniu al libertății noastre (care o face liberă de dictatura faptelor), sensul său

[11] Christos Yannaras, Norman Russell, *Postmodern metaphysics*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, 2004, p. 4.

[12] Petros Vassiliadis, „Reading the Bible from the Orthodox Church Perspective", în: *Ecumenical Review*, 51, 1 (1999), p. 28.

hristologic ar trebui să fie totuși o normă practică pentru viața noastră, precum și pentru cercetarea noastră istorică. Cumva, în aceeași măsură în care întreaga viață este oarecum o cale spre perfecțiunea Împărăției ce va veni, istoria ar trebui să fie la fel. „Din experiența noastră de zi cu zi știm că nu este ceva care poate fi finalizat în câteva secunde”[13].

Istoria Bisericii noastre ar trebui să înceapă cu un grad de toleranță frățească și să se încheie în iubirea Sfintei Treimi. Trebuie să începem cu apelul Sf. Pavel către Galateni: „Iar dacă vă mușcați unul pe altul și vă mâncați, vedeți să nu vă nimiciți voi între voi” (Gal 5,15). Cu toate acestea, acest lucru ar trebui să fie doar un început. Aceasta duce spre împărăție, spre imnul iubirii din 1 Co 13. În lumina Împărăției lui Dumnezeu istoria noastră își va găsi sensul. Și astfel își va găsi propria identitate.

Motivul principal pentru care teologia nu trebuie să renunțe la istorie este acela că teologia nu este strict separată de alte domenii ale gândirii umane, acest complex de teorie teologică pro istorie nu poate fi separată de alte aspecte umaniste. Creștinismul a început ca o intrare a Împărăției în lume, ca eshatologie în istorie[14]. Nimeni nu ar putea trăi în așteptare permanentă fără să se întrebe care este înțelesul Împărăției *hic et nunc*.

Biserica a fost, este și va fi o comunitate de oameni entuziaști cu privire la venirea lui Hristos. Acest entuziasm poate da sens, dar nu poate înlocui viața noastră de zi cu zi. Este asemenea experienței liturgice, ca o experiență a prezenței Împărăției. Liturghia ne permite să simțim anticiparea Împărăției; cu toate acestea, „nimeni nu poate

[13] D. Djogo, „Istoria ca identitate: o contribuţie la conştiinţa ortodoxă a istoricităţii”, p. 128.

[14] John D. Zizioulas, *The One and the Many. Studies on God, Man, the Church, and the World Today.*, Sebastian Press, Alhambra, 2010, p. 126; Jürgen Moltmann, *The Coming of God: Christian eschatology*, SCM, London, 1996, p. 22.

trăi în liturghie 24 ore pe zi"[15]. Indiferent cât de mult vom continua să anticipăm Împărăția lui Dumnezeu, vom trăi în lume. Trăim în istorie. Cea mai bună fațadă a istoriei este că suntem istorie, nu doar trăim în ea, ci o trăim pe ea. Nu putem sări direct în Împărăție, pentru că însuși Dumnezeu a făcut o cale spre ea.

Avem cu adevărat nevoie nu de o abolire a istoriei, nici de istorie fără un sens care se dă întotdeauna în interpretare. Avem nevoie de o hermeneutică mai puternică, care va combina teologia și istoria, deoarece teologia este eveniment istoric și istoria este un proces teologic. Cât de mult ne va lua pentru a finaliza această sarcină - nimeni nu poate spune acum. Dar, „cu cât vom începe mai repede cu atât vom ajunge mai curând acolo"[16].

Situația secolului al XX-lea obliga redimensionarea discursului teologiei istorice în fața secularizării. Ca replică românească la tendințele spre enciclopedism ale cercetării europene (Augustin Fliche, Victor Martin, Fleury și alții), cercetătorii români (Milan Șesan, Teodor Bodogae, Ioan Rămureanu și alții) au realizat opere complexe.

Milan Șesan a indicat prioritatea pe care o avea pentru dânsul studierea istoriei Răsăritului Ortodox în istorie și teologie, ocupându-se de aspecte din acest domeniu. Prin studierea îndelung a diferitelor etape ale istoriei Bisericii Ortodoxe, el a vrut și a reușit să demonstreze și să arate integrarea istoriei Bisericii Răsăritului în istoria universală, precum și acordarea specificității școlii de teologie istorie românească. El propune o relectură, văzută ca act recuperator al istoriei universale din perspectiva elementului ei dinamic interior, o dinamică generată de creștinism, cum este cazul Europei[17]. Legătura dintre „istoria creștinismului și istoria universală

[15] „Căci duhul este osârduitor, dar trupul neputincios." (Mc 14, 38)

[16] D. Djogo, „Istoria ca identitate: o contribuţie la conştiinţa ortodoxă a istoricităţii", p. 131.

[17] Aurel Jivi, „Prot. Stavrofor profesor Dr. Milan Șesan", în: *Mitropolia Ardealului*, 7–9 (1981), pp. 679–680.

atrage după sine o seamă de sarcini noi”[18], „provocatoare deopotrivă pentru teologie, dar și pentru alte domenii ale cercetării”[19].

Chemarea de a studia izvoarele, *ed fontes*, cuprindea și învățătura sfinților părinți în sensul că „teologia este mama, sau rădăcina tuturor științelor”. Astfel se conturează nevoia de a alcătui o teologie a istoriei[20], dar și o redimensionare a scrisului istorico-bisericesc european prin raportarea la realitățile ortodoxe descrise. În regăsirea sensului teologiei istorice stă și nevoia de abordare organică a relației dintre creștinism și sectoarele vieții, dar și articularea acestui sens al teologiei istorice într-un context hristologic, eclesiologic și pnevmatologic bine definit.

Cercetătorii teologiei istorice românești doreau să evidențieze un accent formator al ei, prin scoaterea în relief a vieții morale și spirituale a creștinilor[21]. Christoph von Schonborn realizează o paradigmă a vocației duhovnicești a istoriei[22]. De aici se evidențiază o stratificare a realității, pornind de la stratul de suprafață pentru a ajunge în final la prezența internă a lui Dumnezeu în istorie.

„Orice scriere de istorie bisericească are în sine note autobiografice, întrucât ea este istoria celor a căror credință și viață în Hristos am moștenit-o, ne-am asumat-o și o experimentăm”[23]. Justo L. Gonzalez, în introducerea la tratatul său

[18] Teologia integrată, în aspectul său științific, la nivelul câmpurilor de cercetare colaterale și nu numai.

[19] O. Panaite, „Părintele Profesor Dr. Milan Șesan și teologia integratoare. Responsabilizări pentru școala teologică istorică românească”, p. 88.

[20] În acest sens s-ar redimensiona dialogul dintre teologie și filosofie, teologie și științele vieții, teologie politică în sens ortodox.

[21] Nu vacarmul istoric (intrigi, schisme) este cel ce definește prezentarea etapizată a vieții omenești, ci descoperirea lui Dumnezeu.

[22] El zicea că sfinții sunt revelația mișcării profunde a istoriei.

[23] Gabriel Gârdan, „Cunoaștere și autocunoaștere sau despre necesitatea studierii istoriei bisericești”, în: *Ghid pentru studiul istoriei bisericești*, trad. Cezar Login și Gabriel Gârdan, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2010, p. 7.

de „Istorie a creștinismului”, „invocă imaginea metaforică a unei piramide umane imense în care fiecare generație umană stă pe umerii predecesorilor săi”[24].

Iisus Hristos este același (Evrei 13,11). Mediul înfăptuirii și actualizării lucrării mântuitoare rămâne Biserica Sa și fiecare persoană, indiferent de epoca în care trăiește, „este chemată să-L cunoască pe Hristos, să trăiască în Hristos, să-L mărturisească pe Hristos, să se integreze în comuniunea celor care L-au cunoscut, Îl cunosc, Îl vor cunoaște pe Hristos, au trăit, trăiesc și vor trăi în Hristos, L-au mărturisit, Îl mărturisesc și Îl vor mărturisi pe Hristos”[25].

Istoria bisericească este viața bisericească însăși, la nivel subiectiv, ceea ce îl face pe marele teolog istoric român, Teodor M. Popescu, să evidențieze faptul că istoria bisericească este cartea vieții și a evoluției firești a creștinismului, a Bisericii creștine. Ea este oglinda în care, privindu-se, creștinătatea se vede apărând, crescând, răspândindu-se, luptând, cucerind, suferind, biruind, cu toate bucuriile și întristările existenței sale pământești. „Când o Biserică sau alta vrea să știe și să arate ce este, se caută în istoria creștinismului, care este martorul existenței ei, actul ei de identitate”[26]. Succesele particulare nu sunt urmărite în cadrul istoriei bisericești. Ea nu-și ascunde rănile, nu-și neagă lipsurile, nu poate și nu vrea să schimbe ce a fost, nu crede că i se poate da, post eventum, alt chip decât cel pe care l-a avut. Biserica este o instituție de origine divină, înființată pentru mântuirea lumii, nu pentru stăpânirea ei, și în modul său de manifestare, a evoluat și evoluează ca orice organism, s-a acomodat, s-a încetățenit în lume, a influențat lumea și a fost influențată de contactul cu ea, a suferit efectul împrejurărilor istorice generale, însă

[24] L. Justo Gonzalez, *The Story of Christianity*, vol. I, Harper Collins, New York, 1984, p. XIII.

[25] G. Gârdan, „Cunoaștere și autocunoaștere sau despre necesitatea studierii istoriei bisericești”, p. 7.

[26] Teodor M. Popescu, *Biserica și cultura*, EIBMBOR, București, 1996, p. 185.

fără să-și trădeze temeliile și fără să se înstrăineze de drumul și duhul Părinților ei.

Istoricul bisericesc are ca obiectiv principal, potrivit aceluiași Teodor M. Popescu, „să facă istoria interesantă (istoria subiectivă), să prezinte faptele istorice (istoria obiectivă) atât de veridic, natural și viu, încât cititorii să înțeleagă și să urmărească reconstituirea istorică cu interesul și cu pasiunea cu care se urmărește viața reală însăși, în manifestarea ei multiformă”[27].

Istoria nu este studiată doar pentru a înmagazina nume și date, pentru a afla lucruri trecute. Ea este studiată pentru a ne dobândi capacitatea de a explica și înțelege prezentul. Dacă nu cunoaștem trecutul, nu înțelegem prezentul. „Dacă n-am cunoaște istoria, n-am avea conștiința a ceea ce suntem pe pământ, am ignora și n-am înțelege propria noastră existență în devenirea și legătura ei cauzală firească cu ceea ce o precede. în acest sens, istoria este pe drept numită „memoria” și „conștiința” omenirii”[28].

Istoria este oglinda care ne relevă chipul de până acum și ne ajută să anticipăm chipul viitor. Ea ne oferă căutare, dar și afirmare identitară. „Tradiția nu este elementul mort al vieții istorice sau un reziduu al ei. Dimpotrivă, ea este elementul de constanță, de legătură și de continuitate, este mijlocul și garanția transmisibilității și durabilității ei”[29]. Tradiția este temelia pe care se construiește totul în viața istorică și culturală a omenirii, este certitudine câștigată[30]. Actualizarea acestei Tradiții și a vieții creștine din trecut o reprezintă istoria bisericească. Ea deschide ochilor Bisericii marea carte a Tradiției ortodoxe, ea instruiește pe creștinul

---

[27] Teodor M. Popescu, „Necesitatea studiilor istorice și patristice în Biserica Ortodoxă (însemnătatea Tradiției creștine pentru Ortodoxie)”, în: *Studii Teologice*, VIII (1940), p. 9.

[28] T.M. Popescu, *Biserica și cultura*, pp. 187–198.

[29] G. Gârdan, „Cunoaștere și autocunoaștere sau despre necesitatea studierii istoriei bisericești”, p. 9.

[30] T.M. Popescu, *Biserica și cultura*, p. 190.

de azi asupra vieții creștinilor de ieri, a celor care ne-au precedat în dreapta credință. „Tradiția îmbogățește viața Bisericii de azi cu toată viața Bisericii de ieri și o instruiește cu toată experiența ei de aproape douăzeci de secole, scopul nefiind bogăția informației, ci plenitudinea vieții în Hristos"[31].

Cu ajutorul istoriei, Biserica știe cât și cum a mers, ce a săvârșit, în ce măsură a corespuns menirii sale. „Așa cum istoria universală este memoria și conștiința umanității, istoria creștinismului este memoria și conștiința Bisericii: este cunoaștere de sine"[32].

Părintele istoriei bisericești, Eusebiu de Cezareea, recunoaște și el:

> „M-am hotărât să scriu despre urmașii sfinților apostoli, precum și despre răstimpul care s-a scurs de la Mântuitorul și până la vremurile noastre, să arăt câte și cât de însemnate au fost evenimentele care au avut loc în decursul a ceea ce numim istorie bisericească, apoi câți au fost cei care au participat în chip strălucit la conducerea treburilor din diecezele cele mai importante; care au fost cei care, în cadrul fiecărui neam, au propovăduit cu graiul sau cu scrisul, cuvântul cel dumnezeiesc; apoi care, câți și în ce vreme au trăit cei care, de dragul inovațiilor, au căzut în cea mai grea rătăcire, făcându-se vestitori și sprijinitori ai „științei celei mincinoase" stricând fără crutare ca niște lupi îngrozitori turma lui Hristos; în afară de acestea, nenorocirile pornite din partea întregului neam evreiesc, ca și toate uneltirile născocite după aceea împotriva Mântuitorului nostru, câte și în ce chip s-a dus din partea păgânilor lupta împotriva învățăturii celei dumnezeiești de dragul căreia unii au luptat, după împrejurări, chiar cu sânge și cu chinuri, în sfârșit, mărturiile aduse în zilele noastre prin mila și bunăvoința la care Mântuitorul nostru ne-a făcut părtași: iată ce am găsit de bun să las în scris aici"[33].

---

[31] T.M. Popescu, „Necesitatea studiilor istorice şi patristice în Biserica Ortodoxă (însemnătatea Tradiţiei creştine pentru Ortodoxie)", p. 7.

[32] T.M. Popescu, *Biserica și cultura*, p. 197.

[33] Eusebiu de Cezareea, „Istoria Bisericească", în: vol. 13, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, trad. Teodor Bodogae, EIBMBOR, București, 1987, p. 29.

Aspectul pedagogic al istoriei bisericești este surpins în mod explicit de Paladie, cel care la începutul secolul al V-lea a scris „Istoria Lausiacă”:

> „scopul meu a fost ca tu, având în ea o culegere de sfinte și mântuitoare amintiri pentru suflet și un leac de neuitat, să poți alunga de la tine orice formă de ațâțare ce se naște din pofta nerațională, din lenevie și descurajare în clipele unor trebuințe, orice șovăială și slăbiciune a voinței, mânia și tulburarea, tristețea și frica neîntemeiată, ispitele lumii, ca să poți înainta pe calea evlaviei, însuflețit de o dorință nestinsă; și să te faci o călăuză pentru tine și pentru cei ce viețuiesc ca tine și sunt supuși ție și împăraților prea evlavioși, prin aceste fapte de desăvârșire prin care toți acești iubitori de Hristos s-au silit să se unească cu Dumnezeu”[34].

„Regulile dialogul ecumenic și inter-religios contemporan și cele ale conviețuirii într-un mediu multiconfesional și chiar plurireligios reclamă recunoașterea identității celuilalt și afirmarea propriei identități”[35]. În lumina acestor aspecte reținem importanța studiului istoriei bisericești ca act de cunoaștere, de asumare și afirmare a identității noastre creștine și a apartenenței la Biserică, „trupul mistic al lui Hristos”[36]. „Istoria Bisericească domină întreaga teologie. Ea trebuie a fi recunoscută ca fântâna și izvorul care cuprinde tot adevărul creștin” (Prof. Dragomir Demetrescu).

Învățământul teologic românesc are o veche tradiție în Principatele Române și în Ardeal. În a doua jumătate a secolului al XIX-lea Bucureștiul devenea un centru teologic panortodox. Facultatea de teologie va juca un rol decisiv în viața internă și în relațiile externe ale Bisericii. „Marile personalități ale culturii teologice ale sfârșitului de secol XIX

---

[34] PALADIE, *Istoria Lausiacă,* trad. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1993, pp. 11–12.

[35] Leonard J. SWIDLER et alii, *Trialogue: Jews, Christians, and Muslims in dialogue*, Twenty-Third Publications, New London, CT, 2007.

[36] G. GÂRDAN, *„Cunoaștere și autocunoaștere sau despre necesitatea studierii istoriei bisericești”*, p. 14.

erau conștiente de rolul mare pe care-1 va juca Facultatea de Teologie". Facultatea va avea dintru început o dublă vocație: teologică și culturală. Ea s-a născut din inițiativă sinodală și pentru nevoile pastorale și didactice ale Bisericii.

În cele două regimuri totalitare ale perioadelor 1940-1989, o serie de profesori ai Facultăţilor de Teologie şi ai Institutelor Teologice din România au fost condamnaţi la ani grei de temniţă, pentrn slujirea neamului şi a Bisericii străbune: Nichifor Crainic (Ion Dobre), Ion V. Georgescu, distinşii şi valoroşii Teodor M. Popescu şi preotul profesor Dumitru Stăniloae. După 1989, Institutele teologice de grad universitar din Bucureşti, Sibiu şi Iaşi devin facultăţi de teologie în cadrul universităţilor de stat din oraşele respective, începând cu anul universitar 1991-1992.

Creștinismul este prin excelență o religie istorică[37]. „El apare în istorie - cum afirma profesorul Teodor M. Popescu - pregătit în istorie și desfășurându-se în strânsă legătură cu ea, scrie istorie și-i dă sens"[38]. În plus, creștinismul creează istorie, proprie și universală, încât, așa cum s-a afirmat, „umple istoria" de douăzeci de secole. De aceea, nici o religie nu este mai împletită cu istoria așa cum este creștinismul.

Biserica este o instituție divino-umană, istoria este însă o știință omenească ce o servește prin cunoștințele pe care i le dă și prin lumina pe care o proiectează asupra ei. Istoria nu trebuie studiată pentru înmagazinarea de nume și date, ci pentru a afla fapte trecute, pentru a ne explica prin ele prezentul, care fără aceasta ar fi doar o enigmă[39].

---

[37] Vezi Jean Daniélou et alii, *Reflecţii despre misterul istoriei*, trad. Wilhelm Tauwinkl, Editura Universităţii din Bucureşti, Bucureşti, 1996, p. 30.: „Creştinismul, pe de o parte, este în istorie. El se întrupează cu adevărat în ea".; Emanoil Băbuș, *Introducere în Istoria Bisericească Universală*, Sophia, Bucureşti, 2002, p. 23.

[38] Teodor M. Popescu, „Rolul istoriei în înţelegerea creştinismului", în: *Biserica și cultura*, EIBMBOR, Bucureşti, 1996, p. 65.

[39] T.M. Popescu, „Necesitatea studiilor istorice şi patristice în Biserica Ortodoxă (însemnătatea Tradiţiei creştine pentru Ortodoxie)", pp. 6–32.

Susceptibilă uneori de interpretări subiective și cunoscută numai în măsura documentelor existente, istoria nu este o știință infailibilă, ea crescând și modificându-se în numeroase puncte. Obiectiv, ca fapte, istoria este una; subiectiv, ca știință, ea variază, în sensul că nu toți o cunosc și o interpretează la fel. „Necunoscându-ne deci istoria noastră creștină, cum afirma același Teodor M. Popescu, nu putem cunoaște bine și nu putem evalua puterea noastră, posibilitățile de afirmare creștină, nu avem conștiința a ceea ce reprezentăm între Biserici, a ceea ce suntem și ce misiune avem ca ortodocși”[40].

şi republicat în *Biserica mărturisitoare: studii și articole*, ediție de Ilie Georgescu, Credința Noastră, București, 1995, pp. 89–112.

[40] T.M. Popescu, „Necesitatea studiilor istorice şi patristice în Biserica Ortodoxă (însemnătatea Tradiţiei creştine pentru Ortodoxie)”, p. 103.

Ortodoxia
și corectitudinea politică

Sorin-Viorel Buș

***Abstract*:** Today, political correctness is the ideology embraced by most governments of the world, having an increasing and more significant influence on public policies. As an ideology, political correctness is more dangerous, in many respects, than classical Marxism or economic Marxism because it proposes to change mentalities and behaviors. This new ideology aims to change our whole life, irreversibly and in depth. This is due to the fact that for political correctness the term Absolute and the conception of the Absolute represents an incorrect political approach.
***Keywords*:** Orthodoxy, political correctness, classical Marxism, cultural Marxism, ideology, public policies.

Introducere

După cum creștinii primelor veacuri își duceau existența în societăți cosmopolite, pestrițe din punct de vedere cultural, dar și religios, și creștinii contemporaneității trăiesc în timpuri la fel de cosmopolite, dacă nu mai accentuate decât acum două milenii. Mai mult, Biserica, de-a lungul celor două milenii de existență, a cunoscut, în special din modernitate, diferite viziuni și ideologii politice care, într-o măsură mai mare sau mai mică, au adus atingere libertății și demnității persoanei umane. Evanghelia, ridicând la aceeași valoare și punând pe același plan iubirea lui Dumnezeu cu iubirea aproapelui, a realizat un demers de decontextualizare etnică, politică și culturală a semenului

și a lui Dumnezeu deopotrivă[1]. Iubirea față de semen, indiferent de statutul social al acestuia, de culoarea pielii sau de limba în care se exprimă: „creează fundamentul unei noi înțelegeri a umanității în cheie universală și cu ochii ațintiți spre eshaton"[2].

Acest ethos propus de creștinism reprezintă viziunea autentică cu privire la ființa umană și la raportarea la aceasta. Istoria ne pune în față o realitate care în multe aspecte este una crudă și anume că puterea și decidenții politici urmăresc prin toate mijloacele să își păstreze statutul. Actorii politici promit în campaniile electorale că vor materializa așteptările majorității sau vor pune în practică programele de guvernare, dar în multe cazuri, odată obținută puterea, uită de promisiunile făcute și caută, prin apelul la diferite comunități, dăinuirea sau perpetuarea puterii politice. Europa, în special pe parcursul secolului al XX-lea, a făcut experiența unor regimuri politice utopice care au condus la crime și experimente pe care umanitatea nu le-a cunoscut până atunci sau, cel puțin, istoria nu le-a consemnat la dimensiunea pe care acestea le-au avut în secolul trecut[3].

---

[1] Radu Preda, *Revenirea lui Dumnezeu: studii social-teologice*, coll. *Universitas.Theologia socialis* 12, Eikon, Cluj-Napoca, 2010, p. 283.

[2] R. Preda, *Revenirea lui Dumnezeu*, p. 284.

[3] Prezent la manifestările dedicate comemorării victimelor comunismului din Ungaria, Premierul Viktor Orban a menționat faptul că ideologia de stânga sau comunismul reprezintă un produs intelectual și ideologic al Occidentului. În timp ce în Estul Europei comunismul a făcut milioane de victime, în Vest a rămas doar la nivel de ideologie sau teorie politică. În viziunea premierului maghiar, Occidentul este reticent atunci când se discută despre comunism, și Uniunea Europeană poartă vina de a nu fi condamnat în mod expres comunismul și crimele acestei ideologii totalitare așa cum s-a procedat în cazul nazismului. Europa, la nivel ideologic și politic, nu a creat numai democrația, ci și ideologiile politice totalitare și utopice: comunismul, nazismul și fascismul, iar mai nou pe filieră universitară corelat și cu sprijinul mass-media și a diferiților gânditori, Europa îmbrățișează corectitudinea politică. Cf. Gabriela Ionescu, „Viktor Orban: Mulți în Occident găsesc încă scuze pentru crimele comunismului", *Agenția națională de știri Agerpres.*, <https://www.

Corectitudinea politică azi

Pe bazele Iluminismului și a valorilor acestuia, Occidentul a teoretizat asupra unor regimuri și ideologii politice care, odată transpuse în practică, nu reprezintă altceva decât o utopie. După căderea comunismului și pe fondul globalizării, postmodernitatea aduce în prim plan o nouă ideologie politică, și anume, *corectitudinea politică*[4]. Asemenea marxismului clasic, noua utopie cunoscută sub numele de corectitudinea politică, la nivel ideologic nu este altceva decât marxism cultural sau neo-marxism. Corectitudinea politică, asemenea marxismului clasic, marșează pe ideea și dorința de a deveni „religia" Noii Ordini Mondiale. În viziunea lui Vladimir Volkoff, corectitudinea politică se caracterizează prin „gândire unică, conformism absolut de un anticonformism relativ, totalitarism liberal, contestare cu voie de la putere, vertij al entropiei în politică, entuziasmul mimetismului, dolorism și mizerabilism, gust pentru egalitate cu orice preț și neîncredere în societate, moștenite de la rousseauism, simț exacerbat al luptei de clasă și afinitate cu mișcările revoluționare, moștenite de la marxism, respingerea oricărei structuri paternale, reziduri ale unui complex oedipian, moștenite din freudism etc"[5].

Corectitudinea politică reprezintă o utopie ideologică prin aceea că vizează crearea unui „om nou" în postmodernitate prin intermediul unui proces de spălare pe creier. Cu toate că mijloacele au fost schimbate, idealurile marxiștilor au rămas aceleași și aceasta din cauză că neomarxiștii au înțeles că războiul pentru Noua Ordine Mondială este, înainte de

agerpres.ro/externe/2017/02/25/viktor-orban-multi-in-occident-gasesc-inca-scuze-pentru-crimele-comunismului-17-46-37>, 27 noiembrie 2019.

[4] Cu toate că în Estul Europei această nouă ideologie se manifestă cu precădere odată cu căderea comunismului, în Vestul Europei și mai cu seamă în SUA, corectitudinea politică și-a făcut simțită prezența cu mult înainte, începând din anii 1920.

[5] Vladimir Volkoff, *Manualul corectitudinii politice*, trad. Nicolae Năstase, Antet, Filipeștii de Târg, 2001, pp. 5–6.

toate, unul cultural[6]. Utopia corectitudinii politice reiese și din schimbarea de paradigmă ce apare la nivelul limbajului. Această schimbare de paradigmă reiese din faptul că în viziunea corectitudinii politice unele cuvinte uzuale, cu care am fost obișnuiți, cuvinte de genul: tată, mamă, soț, soție, domn, domnișoară sau doamnă, precum și multe altele care aminteau și defineau diferitele roluri ale femeii și bărbatului în societate și familie[7] vor fi interzise pe motiv că lezează pe cei care au alte orientări și viziuni. Corectitudinea politică își face simțită prezența și în țara noastră pe filiera facultăților de Filosofie, Științe Politice și ale Comunicării, unde scrierile filosofilor de la Școala de la Frankfurt sunt considerate adevărate dogme, dar și prin intermediul mass-mediei și a diferitelor organizații non-guvernamentale.

În Europa Unită, corectitudinea politică are o influență tot mai crescândă și mai semnificativă asupra politicilor publice. Ortodoxia contrastează puternic cu viziunea corectitudinii politice asupra raportării la rolurile distincte ale bărbatului și femeii. Considerăm că aspirațiile corectitudinii politice nu reprezintă altceva decât încercări de nivelare și renunțare la specificitățile persoanei umane. În viziunea ortodoxă, păstrarea rolurilor bărbatului și femeii reprezintă afirmarea specificității naturii umane. Corectitudinea politică vizează, dimpotrivă, o uniformizare prin suprimarea acestei specificități. Cu toată raportarea la drepturile și libertățile fundamentale ale omului, corectitudinea politică nu face altceva decât să impună societății civile anumite reguli și conduite care majorității nu le sunt specifice. În virtutea unor drepturi ale unor minorități sexuale, această ideologie urmărește ca întreaga societate să nu mai interogheze asupra unor practici sexuale ci să le accepte pur și simplu deoarece,

---

[6] William Lind et alii (eds.), *Corectitudinea politică. „Religia" marxistă a Noii Ordini Mondiale*, trad. Andrei Dârlău et alii, Rost, București, 2015, p. 10.

[7] W. Lind et alii (eds.), *Corectitudinea politică. „Religia" marxistă a Noii Ordini Mondiale*, p. 9.

interogând asupra unor astfel de practici s-ar aduce lezare comunității LGBTQ.

Prin această viziune observăm cum corectitudinea politică devine continuarea ideologică a marxismului cultural. În virtutea acestei ideologii, homosexualitatea și alte deviații sexuale nu mai reprezintă o anormalitate sau o abatere de la norme, ci devine o normalitate în contemporaneitate. Astfel, aceste deviații și orientări sexuale, în virtutea acestei ideologii politice nu mai reprezintă o perversiune, ci un mod de viață normal care trebuie respectat. În această ordine, cine îndrăznește să afirme contrariul, va fi pedepsit[8].

Prezentând principiile corectitudinii politice, Claudiu Târziu atrage atenția asupra faptului că această nouă ideologie politică minte cu privire la realitate, atunci când afirmă că înlătură discriminarea. În viziunea lui Claudiu Târziu, corectitudinea politică reprezintă o ipocrizie a cărei menire este aceea de a justifica poliția gândirii[9]. Din afirmațiile autorului menționat aflăm că viziunea corectitudinii politice nu reprezintă altceva decât o cenzurare a libertății de gândire. În viziunea corectitudinii politice persoanele care nu fac parte din comunitatea LGBTQ și care dezaprobă, în special

---

[8] A se vedea cazul Părintelui Mitropolit Ambrozie de Kalavitra care, în urma unei predici despre păcatul homosexualității și a altor deviații sexuale, a fost condamnat de către Curtea de Apel din Aigio la șapte luni de închisoare cu suspendare, pentru incitare la ură față de persoanele cu orientare sexuală diferită și pentru abuz în serviciu. Cf.: Nicolae Andrei, „Grecia: Mitropolitul Ambrozie, condamnat la 7 luni de închisoare pentru că a numit homosexualitatea drept "abatere de la legile naturii»", *ActiveNews - Știri nefiltrate*, <https://www.activenews.ro/externe/Grecia-Mitropolitul-Ambrozie-condamnat-la-7-luni-de-inchisoare-pentru-ca-a-numit-homosexualitatea-drept-%E2%80%9Eabatere-de-la-legile-naturii-154406https://www.activenews.ro/externe/Grecia-Mitropolitul-Ambrozie-condamnat-la-7-luni-de-inchisoare-pentru-ca-a-numit-homosexualitatea-drept-%E2%80%9Eabatere-de-la-legile-naturii-154406>, 27 noiembrie 2019.

[9] Claudiu Târziu, „Cuvânt înainte", în: *Corectitudinea politică. „Religia" marxistă a Noii Ordini Mondiale*, Andrei Dîrlău et alii (eds.), Rost, București, 2015, p. 10.

în mod public, comportamentele acestei comunități, riscă să fie sancționate. Corectitudinea politică anihilează dreptul de gândire și exprimare a majorității cu privire la anumite comportamente și viziuni pe motiv că astfel de raportări conduc la discriminare.

Comparativ cu viziunea corectitudinii politice, Ortodoxia îi permite omului să interogheze asupra anormalității și să manifeste în mod public orice nemulțumire cu privire la toate aspectele vieții sociale, politice, culturale și economice. Ceea ce Ortodoxia cere în schimb ființei umane este responsabilitate și implicare în vederea respectării demnității umane. Ortodoxia nu îmbrățișează anarhia, dezordinea socială, totalitarismul și nedreptatea socio-economică, ci, dimpotrivă, susține că oamenii trebuie să fie respectați, să trăiască în pace unii cu alții și să se dezvolte cultural, social și economic.

Ortodoxia, contrar celor care susțin că creștinismul este demodat pentru postmodernitate, nu obligă pe nimeni la nimic și aceasta din cauză că nici Domnul Iisus nu a obligat și nu obligă pe nimeni la a-L urma. Expresia evanghelică „oricine voiește să vină după Mine să se lepede de sine, să-și ia crucea și să-Mi urmeze Mie" (Marcu, 8, 34), desemnează libertatea deplină de gândire, voință, exprimare și acțiune pe care ființa umană a primit-o în Hristos. Această libertate hristică este în contra-pondere cu pretențiile corectitudinii politice. În Hristos Domnul, omul are capacitatea de a întrupa principiile evangheliei, dar și de a renunța la ele, fără constrângere. În viziunea corectitudinii politice omul nu poate să își manifeste deplin libertatea de gândire și exprimare cu privire la anumite comportamente și atitudini.

Prin suprimarea unor drepturi pe care persoana umană le-a primit din partea divinității, corectitudinea politică se prezintă ca fiind utopia ideologică a postmodernității. Prin faptul că relativizează și suprimă anumite drepturi și libertăți pe care afirmă că le respectă și pentru care militează, corectitudinea politică apare ca fiind ideologia utopică a prezen-

tului. Corectitudinea politică reprezintă o ideologie extrem de perversă care, dacă nu este înțeleasă în profunzime și la adevărata sa dimensiune, ne oferă senzația că odată aplicată respectă demnitatea și libertatea umană[10].

Jean Sevillia consideră că și dacă am renunța la tot ce a contribuit la ceea ce suntem astăzi, dacă ne-am întoarce privirea și să ne facem că nimic nu s-ar fi întâmplat, ceea ce nu este posibil, mai devreme sau mai târziu realitatea ne ajunge din urmă. Perturbările care, de treizeci de ani încoace, au avut loc la nivelul mentalităților produc urmări cărora noi le cădem victime"[11]. Prin schimbările de paradigmă care au loc în contemporaneitate, în concepția lui Sevillia, cu toții vom cădea victimele acestor perturbări la care am consimțit. Mai mult, în viziunea autorului citat, pentru ca și contemporaneitatea să nu cadă pradă barbariei, la care fiecare dintre noi a contribuit prin propria strâmbătate, este nevoie să corectăm traseul propriei noastre existențe. Această corectare a propriului traseu, în gândirea lui Sevillia, nu reprezintă instaurarea unui paradis terestru care, așa cum observa și autorul citat, n-a existat niciodată, ci reprezintă regăsirea răspântiei unde a apărut înșelarea în alegerile făcute și astfel a ne îndrepta spre scopuri care, indiferent cât de dificile și îndepărtate ar fi, nu sunt, în esență, doar niște iluzii[12]. Aceste scopuri înalte și autentice se regăsesc, în viziunea lui Jean Sevillia, în morală.

Pentru Sevillia, scopurile înalte spre care suntem chemați să ne îndreptăm pentru a nu cădea pradă strâmbătăților și perturbărilor la care am consimțit, se regăsesc în morală și nu în corectitudinea politică. El consideră că suferința și

---

[10] Raymond V. Raehn, „Rădăcinile istorice ale "corectitudinii politice»", în: *Corectitudinea politică: o ideologie neomarxistă; Marxismul cultural: noua utopie*, Andrei Dîrlău, Irina Bazon (eds.), Reîntregirea, Alba-Iulia, 2017, pp. 29–44.

[11] Jean Sevillia, *Corectitudinea politică: căutăm cu disperare valori*, trad. Alina-Daniela Marinescu, Humanitas, București, 2009, p. 191.

[12] J. Sevillia, *Corectitudinea politică: căutăm cu disperare valori*, p. 192.

debusolarea existențială care marchează postmodernitatea se datorează unei lipse de ideal, dar această lipsă, această maladie, poate fi vindecată. Lipsa unui ideal autentic este considerată și asimilată de către Jean Sevillia unei maladii care se poate vindeca numai prin apelul și reîntoarcerea postmodernității către spiritualitatea creștină. Astfel, Sevillia afirmă cât se poate de limpede că, azi mai mult ca oricând, avem nevoie de morală și nu de valorile de contrabandă oferite de corectitudinea politică. Este nevoie, așadar, de valori autentice, experimentate și validate de-a lungul timpului; într-un cuvânt, avem nevoie de morala străveche a părinților noștri[13].

Cu toate că militează pentru dreptul tuturor minorităților, pentru Sevillia, valorile propuse de corectitudinea politică reprezintă doar niște valori de „contrabandă". Adevărata menire a valorilor propuse de corectitudinea politică, consideră Jamie McDonald, este aceea de a submina libertatea și dreptul persoanei umane de a pune sub semnul întrebării anumite comportamente, atitudini și acțiuni ce apar în spațiul public. Astfel, corectitudinea politică vizează ca tot ce apare în societate, de exemplu în privința anumitor comportamente sexuale, să fie acceptate fără ezitare de întreaga societate. În virtutea corectitudinii politice, pentru McDonald, omul nu mai are motive să supună analizei anumite aspecte, deoarece acestea sunt corecte de la sine-nțeles. Odată supuse analizei anumite comportamente, atitudini și acțiuni, în viziunea corectitudinii politice se aduce în mod automat o discriminare sau o afectare de imagine[14].

Pentru Europa de azi, valorile autentice și morala sănătoasă de care amintește Sevillia nu este altceva decât spiritualitatea creștină a cărei fundamentare și scop le reprezintă

---

[13] J. Sevillia, *Corectitudinea politică: căutăm cu disperare valori*, p. 192.

[14] Jamie McDonald, „Corectitudinea politică: deconstrucție și literatură", în: *Corectitudinea politică: o ideologie neomarxistă; Marxismul cultural: noua utopie*, Andrei Dîrlău, Irina Bazon (eds.), Reîntregirea, Alba-Iulia, 2017, pp. 57–70.

transcendentul. Sfântul Grigorie de Nyssa în lucrarea *Despre viața lui Moise* arată persoanei umane, indiferent de epoca în care trăiește, modul în care aceasta îi poate urma lui Hristos. În lucrarea amintită, Sfântul Grigorie de Nyssa arată cum Moise este învățat modul prin care poate fi văzut Dumnezeu. În gândirea teologică a Sfântului Grigorie de Nyssa, vederea lui Dumnezeu presupune urmarea lui Dumnezeu de către persoana umană oriunde s-ar afla aceasta și indiferent de regimul politic sau de epoca istorică în care trăiește[15].

Așa cum vederea lui Dumnezeu înseamnă a urma Lui indiferent de epoca istorică, la fel Ortodoxia are capacitatea, în măsura în care ea se descoperă, dar și în funcție de modul în care este primită și înțeleasă, de a îndrepta societatea postmodernă înspre scopuri cu adevărat viabile. Așadar: „de vreme ce la pornirea și mișcarea spre schimbare nu este cu putință ca natura omului să rămână în sine însăși neschimbată, libera voință a omului tinde încontinu spre ceva, dorința de bine aflându-se în chip firesc în mișcare”[16]. Sfântul Grigorie de Nyssa afirma cu multe secole înainte ceea ce analiștii politici și sociologii contemporani susțin, și anume, că orice schimbare de paradigmă sau regim politic implică și o schimbare a modului de raportare a ființei umane la realitățile cotidiene.

Teodor Baconschi este de părere că Ortodoxia, spre deosebire de individualismul liberal și de corectitudinea politică, propune personalismul solidar[17]. Analizând cu atenție corectitudinea politică putem afirma că aceasta propune o formă de solidaritate impersonală prin acceptarea fără ezitare a modului de a fi al celuilalt. Ortodoxia, în schimb, afirmă un

---

[15] Grigorie de Nyssa, *Despre viața lui Moise, sau Despre desăvârșirea prin virtute a celui întru sfinți părintelui nostru Grigorie, episcopul Nyssei*, trad. Ion Buga, Editura Sfântul Gheorghe Vechi, București, 1995, p. 164.

[16] Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, trad. Grigorie Teodorescu, Sophia, București, 1998, p. 78.

[17] Teodor Baconsky, *Creștinism și democrație*, coll. *Democrația creștină* 1, Curtea Veche, București, 2010, p. 10.

mod de solidaritate personală în urma căruia alteritatea este acceptată în Hristos, nu în urma unui automatism. Pentru Ortodoxie, omul este un subiect și nu un obiect așa cum apare în corectitudinea politică. Obiectul are menirea de a sta și a acționa în urma unor automatisme, pe când subiectul are capacitatea de a interoga, a iniția și de a se afirma în comuniune personală care se desăvârșește în Hristos Domnul. În acest mod, zice Sfântul Grigorie de Nyssa, Iisus Domnul este începutul și sfârșitul oricărei vieți frumoase și al oricărei îndeletniciri și învățături bune[18]. Personalismul solidar creștin, în viziunea lui Teodor Baconschi, pe cel aflat la ananghie îl ridică și nu îl țintuiește în soarta sa[19].

Metamorfozarea marxismului economic în marxismul cultural a început în anii 1920 cu ceea ce a rămas în istorie sub numele de Școala de la Frankfurt sau Institutul de Studii Sociale. Aceasta a fost fondată de un grup de marxiști. Membrii Școlii de la Frankfurt, care erau evrei, când Germania a intrat în epoca nazismului în anii 1930, au imigrat în Statele Unite ale Americii. Aici mediul academic le-a fost favorabil, influența acestor filosofi a devenit cu timpul covârșitoare[20]. Odată ce în Statele Unite mediul academic a fost favorabil, generații la rând au fost educate după tiparele corectitudinii politice. Acest lucru a condus inevitabil la modificări sociale și de paradigmă impresionante. Din Statele Unite ale Americii corectitudinea politică, pe filieră academică dar și cu ajutorul mass-mediei, a fost exportată în Europa unde prinde tot mai mult contur, având deja o influență semnificativă asupra politicilor publice, atât naționale cât și supranaționale[21].

[18] Grigorie de Nyssa, *Despre înțelesul numelui de creștin*, trad. Teodor Bodogae, EIBMBOR, București, 2009, p. 39.

[19] T. Baconsky, *Creștinism și democrație*, p. 10.

[20] Cele mai impunătoare figuri, filosofi și teoreticieni ai marxismului cultural și ai corectitudinii politice sunt George Lukacs, Antonio Gramsci, Wilhelm Reich, Erich Fromm, Herbert Marcuse, Theodor Adorno, Betty Friedan etc.

[21] Kenneth Cribb Jr., „Corectitudinea politică în învățământul superior", în: *Corectitudinea politică: o ideologie neomarxistă; Marxismul cultural:*

Corectitudinea politică, așa cum s-a impus în Statele Unite ale Americii și cum se manifestă deja în Europa, pune în mare pericol însăși umanitatea deoarece normalitatea va fi redefinită după tiparele și în conformitate cu viziunea corectitudinii politice. Ca ideologie, corectitudinea politică este mai periculoasă, în multe aspecte, decât marxismul clasic sau marxismul economic deoarece propune schimbarea mentalităților și a comportamentelor. Această nouă ideologie vizează schimbarea întregii noastre vieți, în mod ireversibil și în profunzime. Acest lucru reiese din faptul că, pentru corectitudinea politică termenul Absolut și conceperea Absolutului reprezintă un demers incorect politic.

În viziunea acestei ideologii termenul de adevăr este incorect politic deoarece sunt mai multe adevăruri, și nu unul singur așa cum apare în creștinism, și astfel din această multitudine de adevăruri se poate alege unul, cel pe care îl dorim, dar care este egal celorlate și nu superior acestora. Mai mult, admirația, afirmă Vladimir Volkoff, din perspectiva corectitudinii politice este incorectă, fiind astfel îndemnați să renunțăm la aceasta deoarece ea admite inegalități între persoane, cauze, idei sau opere. Admirația este văzută de această ideologie ca fiind discriminatorie și selectivă, deci incorectă politic[22]. Corectitudinea politică propune o nivelare și asanare existențială și de limbaj a tuturor comunităților și națiunilor. Din perspectivă ortodoxă, corectitudinea politică trebuie diagnosticată cu orice preț, trebuie să i se spună pe nume și este imperios necesar să fie puse în lumină interesele și implicațiile obscure și meschine ale acestei utopii. Învingerea marxismului cultural și deci a corectitudinii politice, consideră William Lind, se poate realiza numai printr-o combatere directă sau frontală[23].

---

noua utopie, Andrei Dîrlău, Irina Bazon (eds.), Reîntregirea, Alba-Iulia, 2017, pp. 45–56.

[22] V. Volkoff, *Manualul corectitudinii politice*, p. 10.

[23] William Lind, „Ce este „Corectitudinea Politică"?", în: *Corectitudinea politică: o ideologie neomarxistă; Marxismul cultural: noua utopie*, Andrei

În virtutea respectării unor drepturi și a unor minorități, corectitudinea politică propune o cenzură spirituală, de gândire și de exprimare liberă. Această ideologie este marcată de două tendințe mari și anume, mondialismul și entropia care conduc înspre o nivelare absolută[24]. Corectitudinea politică ridică drepturile omului la rang de divinitate și astfel înlocuiește orice normă, deontologie, poruncă și morală. Într-o lume în care Dumnezeu nu mai există, Drepturile Omului devin singurele repere absolute. Această ideologie îl elimină pe Dumnezeu din om și creație, divinizând lumea în așa măsură încât suma tuturor oamenilor reprezintă divinitatea însăși, umanitatea înlocuind astfel divinitatea în toate sferele și sub toate aspectele.

În gândirea lui Vladimir Volkoff, corectitudinea politică „nu există decât prin opoziție și care nu se opune decât prin distorsiuni. Nu este vorba de o filosofie, ci de o ectoplasmă ideologică ce tinde întotdeauna să înlocuiască concretul cu abstractul, care se infiltrează cu atât mai bine în edificiile construite, deja crăpate ale gândirii omenești"[25]. Prin faptul că această ideologie se strecoară atât de bine și găsește teren propice în edificiile crăpate ale gândirii omenești se aseamănă cancerului care își face simțită prezența în locuri sensibile în care se poate manifesta cu ușurință. Corectitudinea politică vizează înlăturarea demnității creștine a omului și a lumii, care nu este altceva decât manifestarea chipului lui Dumnezeu în creație, prin afirmarea cu orice preț a egocentrismului uman care reprezintă în esență, după expresia lui Dan Puric, „chipul omului în om"[26].

Dîrlău, Irina Bazon (eds.), Reîntregirea, Alba-Iulia, 2017, pp. 26–28. Cercetătorul american William Lind este de părere că sfidarea reprezintă elementul de care cei Corecți Politic se tem cel mai mult. Sfidarea este principală vulnerabilitate a acestei ideologii și arma cea mai de preț pentru a o combate.

[24] V. Volkoff, *Manualul corectitudinii politice*, p. 102.

[25] V. Volkoff, *Manualul corectitudinii politice*, p. 101.

[26] Dan Puric, *Cine suntem*, Platytera, București, 2008, p. 67.

Ortodoxia, chiar și celor care o contestă din cauza lipsei de înțelegere, adresează contemporaneității mesajul de a se trezi din somnul existențial, spiritual și rațional și astfel, observând realitatea, să reacționeze împotriva acestei utopii deoarece încă mai are la dispoziție timpul necesar. Cu toate că este foarte greu de definit, după cum remarca și Vladimir Volkoff, totuși, din perspectiva modului în care se impune, corectitudinea politică poate fi ușor recunoscută și astfel se poate milita împotriva ei și a „valorilor" acesteia cu atât mai mult cu cât ea opune existența în locul esenței. Corectitudinea politică, așa cum se manifestă azi, ne apare ca fiind nihilistă prin natură și prin vocație, ea respingând practic orice formă de revelație. Lumea nu a cunoscut o ideologie politică atât de triumfătoare, de insidioasă și de omniprezentă cum este corectitudinea politică[27].

Corectitudinea politică vizează răsturnarea la nivel mondial a valorilor pe care actualmente le definim ca reprezentând normalitatea. Răsturnarea sau distrugerea normalității în viziunea acestei ideologii se va realiza prin anihilarea vechilor valori și crearea unora noi de cu totul altă natură. Marxismul cultural vizează să dărâme „lumea veche" și să instaureze o Nouă Ordine Mondială. Lumea veche este dominată de axa imuabilă a raportării persoanei umane la divinitate. Sexualitatea ocupă un loc esențial în marxismul cultural. Prin aceasta are loc o transformare a anormalului în normal, o dinamitizare a unor fundamente ale lumii vechi și dictarea unor noi reguli de moralitate publică[28].

Cu toate că marxismul cultural și corectitudinea politică au preluat cu precădere în mesajul lor cazul homosexualității, o întrebare legitimă este următoarea: oare de dragul acestei minorități propune corectitudinea politică această nouă revoluție culturală? Considerăm că în spatele acestei alegeri făcute de corectitudinea politică se află ceva mult

[27] V. Volkoff, *Manualul corectitudinii politice*, pp. 6–7.

[28] C. Târziu, „Cuvânt înainte", p. 10.

mai profund și anume, că, prin aceste acțiuni se urmărește a se lovi în tot ceea ce înseamnă o viață sau un mod de a fi inspirate de către Dumnezeu. Concluzia este cea conform căreia, nu se poate ca cineva să dețină puterea absolută dacă nu are puterea de a decide ce este negru sau alb, sau de a decide ce este corect sau nu[29]. Corectitudinea politică vizează instaurarea unei puteri care are toate posibilitățile de a impune în mod arbitrar ceea ce este corect și ceea nu este corect și astfel orice decizie trebuie să fie aplicată și respectată fără nici o obiecție.

Corectitudinea politică vizează instaurarea unei noi Ordini Mondiale care are la bază o nouă ideologie marcată de viciu, ateism și scoaterea lui Dumnezeu din viața omului, teroare și nivelare culturală și socială. Aceste considerente scot în evidență faptul că această ideologie reprezintă o utopie asemenea celor din secolul al XX-lea. „Lumea nouă" promovată de această ideologie, consideră Claudiu Târziu, ar fi o lume marcată de un totalitarism acerb, impus forțat de către stat, menținut și exercitat prin controlul asupra oamenilor, de același stat și, astfel, nimeni nu va mai îndrăzni să gândească, să vorbească sau să acționeze decât în cadrele trasate de corectitudinea politică[30]. Viziunea propusă de corectitudinea politică este de-a dreptul demențială și este tragic vidul de înțelegere de care societatea umană, în general, dă dovadă în fața acestei ideologii. Așa cum în comunism numai credința și ancorarea în Hristos au făcut ca omul să reziste în fața atrocităților, și în cazul acestei ideologii utopice numai Hristos ne poate oferi adevărata înțelegere a fenomenului. Raportarea la Hristos Domnul ne revelează înțelegerea derapajelor la care ajunge rațiunea autonomă și autosuficientă. Ortodoxia, în contrast cu viziunea corectitudinii politice, îi oferă ființei umane libertatea deplină de gândire și de manifestare.

---

[29] Iulia Badea-Guéritée, Alexandru Ojică, *Dialogul religiilor în Europa unită*, coll. *Headline*, Adenium, Iași, 2015, p. 80.

[30] C. Târziu, „Cuvânt înainte", p. 9.

Corectitudinea politică, dorind să instaureze un regim politic global și implicit un regim totalitar prin dictarea cu privire la ceea ce omul trebuie să accepte fără rezerve, are un caracter profund inuman. În Ortodoxie, persoana umană este liberă să gândească și să acționeze, fără ca cineva să o oblige să accepte un mod de a fi. Prin recurgerea la paralelism și cu ajutorul unui raționament obiectiv, deducem faptul că Ortodoxia reprezintă limanul prin intermediul căruia ființa umană se poate manifesta la adevărata sa dimensiune. Mai mult, Ortodoxia ne transmite, prin intermediul reflecțiilor Sfântului Grigore de Nyssa, că „nici rațiunea, nici inteligența, nici puterea minții sau oricare alta dintre însușirile proprii naturii noastre nu sunt potrivnice noțiunii de virtute"[31].

Din cele afirmate de Sfântul Grigorie de Nyssa, reiese faptul că nici una din însușirile sau structurile naturii umane nu vin în contradicție cu îndumnezeirea sau transfigurarea persoanei umane, pe când corectitudinea politică nu numai că vine în contradicție cu ceea ce Domnul Iisus a adus în lume, ci contrastează cu însăși natura umană. Astfel, corectitudinea politică, cu toate că afirmă faptul că militează pentru respectarea drepturilor tuturor oamenilor, în esență nu va mai permite nimănui să mai gândească cu propria rațiune, inteligență sau putere a minții, ci numai în limitele trasate de aceasta. Mai mult, va fi anulată libertatea în toate formele și sub toate aspectele sale, iar propaganda va afirma că numai fără libertate vom fi cu adevărat liberi[32]. Din citatul anterior se desprinde un fapt cât se poate de limpede, și anume, că noua ideologie nu este decât o utopie.

Libertatea deplină și autentică nu o poate experia persoana umană decât numai în Hristos. Mai mult decât atât, în Hristos omul transcende toate creațiile și viziunile sale cu privire la libertate. Corectitudinea politică, marșând pe mesajul care transmite că numai fără libertate omul este cu adevărat liber,

[31] Grigorie de Nyssa, *Despre suflet și înviere*, trad. Teodorescu Grigore, Herald, București, 2012, p. 141.

[32] C. Târziu, „Cuvânt înainte", p. 9.

afirmă că, în esență, orice creație a omului care nu este ancorată în Hristos este supusă anihilării. De altminteri, ținând cont de tot ceea ce propune această ideologie, Ortodoxia se adresează și rațiunii și inteligenței umane și astfel îi transmite omului contemporan îndemnul de a se trezi din somnul rațiunii și al ignoranței dacă pe viitor dorește să își manifeste libertatea de gândire și exprimare, fără a fi cenzurat.

Prin acest mesaj Ortodoxia vine în întâmpinarea persoanei umane în sensul redeșteptării conștiinței acesteia. Ortodoxia, fiind trupul al cărui cap este Hristos, vine în întâmpinarea omului, pe de-o parte, atrăgându-i atenția cu privire la ceea ce reprezintă corectitudinea politică, iar pe de altă parte, i se propune ea însăși ființei umane ca liman de speranță și desăvârșire. Fără îndoială, orice schimbare de paradigmă, orice schimbare de regim politic sau apariția unei noi ideologii politice, presupune o nouă înțelegere și abordare din partea creștinismului.

Din perspectivă creștină orice epocă, regim politic precum și orice cultură sau civilizație trebuie să fie evanghelizate. Nu există construct social, care din perspectivă creștină să fie desăvârșit prin sine însuși astfel încât să nu aibă nevoie de o spiritualizare. În acest sens, Jean-Pierre Denis afirmă că nu vom întâlni niciodată o vârstă de aur, un model vechi de restaurat sau perpetuat, o instituție civilă de păstrat în chip special, dar nici vreun sistem social sau politic de canonizat[33]. Altfel spus, indiferent de ce construct social sau politic vorbim, inclusiv cel democratic, toate acestea au nevoie, pentru desăvârșirea lor, de spiritualitatea creștină și de valorile propuse de aceasta. Dumnezeu, afirmă Sfântul Atanasie cel Mare „vrea să fim nebuni față de cele lumești și înțelepți în ceruri”[34]. Cuvintele Sfântului Atanasie cel Mare, cu toate că par nebunie pentru contemporaneitate, reprezintă de fapt

[33] Jean-Pierre Denis, *De ce scandalizează creștinismul*, trad. Eduard Florin Tudor, Nemira, București, 2012, p. 402.

[34] Atanasie cel Mare, *Omilii duhovnicești*, trad. Ionuț-Cristian Preda, Editura Episcopiei Sloboziei și Călărașilor, Slobozia, 2011, p. 30.

un adevăr care are menirea, odată acceptat, să ne conștientizeze asupra propriilor greșeli pe care le facem zilnic prin intermediul unei rațiuni autonome și autosuficiente. Practic, Ortodoxia se traduce prin „anunțarea veștii celei bune pentru întreaga cultură"[35].

Vestea cea bună pe care creștinismul o transmite culturii și de care a amintit Jean-Pierre Denis o reprezintă libertatea și demnitatea persoanei umane, precum și posibilitatea transcenderii materialității și limitelor inerente naturii umane. Pentru Jean-Pierre Denis, creștinismul nu este ideologie și nici mitologie, ci reprezintă de fapt răspunsul la chestiunea omului, răspuns formulat în istoria schimbătoare și mereu la fel de nesigură a omenirii[36]. Diferitele creații culturale, civilizaționale și politice care printr-un limbaj ambiguu și prin interese meschine se impun tot mai vizibil în societate, mărturisesc faptul că oamenii, cu toate că au fost plăsmuiți de mâinile lui Dumnezeu și poartă chipul Lui, nu-L cunosc pe Creatorul lor. Persoana umană Îl mărturisește cu gura, dar cu faptele îl neagă mereu[37].

Corectitudinea politică încearcă să se impună sub forma unei ideologii care este dincolo de orice rațiune, în care suntem chemați să credem fără echivoc și fără tăgadă, și pe care trebuie să o slujim până la ultimele sale consecințe. Asemenea lui William Lind, și Claudiu Târziu consideră că respingerea acestei ideologii este mai mult decât necesară dacă omul dorește să își mai păstreze libertatea de gândire, de exprimare sau de acțiune, și persoana umană este chemată la a nu accepta această utopie acum, cât mai este posibil[38]. Îmbrățișăm și perpetuăm valori care în esență sunt antiumane sau nonvalori și refuzăm să primim spiritualitatea creștină, în calitatea sa de topos și mod de existență plenar și transfigurator. Multora dintre frații

[35] J.-P. Denis, *De ce scandalizează creștinismul*, p. 403.
[36] J.-P. Denis, *De ce scandalizează creștinismul*, p. 402.
[37] Atanasie cel Mare, *Omilii duhovnicești*, p. 52.
[38] C. Târziu, „Cuvânt înainte", p. 11.

contemporani le este mult mai ușor să accepte surogate culturale, sociale și spirituale decât să îmbrățișeze spiritualitatea autentică, adică creștinismul. Pentru Jean-Pierre Denis, creștinismul va rămâne mereu actual numai dacă se va păstra ca o religie a burdufurilor noi, a vinului nou, a pescuitului minunat și a pâinii înmulțite[39]. Ortodoxia, păstrând vie flacăra credinței și a transfigurării, reprezintă limanul autentic prin intermediul căruia ființa umană are posibilitatea de a respinge ferm și fără ezitare valorile propuse de corectitudinea politică. Timpul pe care omul îl mai are la dispoziție pentru a respinge această nouă utopie politică, precum și deplina ei înțelegere se revelează în Ortodoxie și în teologia Părinților Bisericii.

Europa Unită se revendică și etalează somptuos faptul că respectă drepturile omului. Or, aceste drepturi pe care spune că le respectă, nu reprezintă altceva decât creații ale creștinismului, ele fiind impregnate pe parcursul secolelor de spiritualitatea și trăirea creștină. Actualmente, Europa teoretizează și marșează enorm de mult pe aceste drepturi, dar în viziunea și raportarea postmodernității ele sunt dezbrăcate de substratul spiritual și divin. În aceste condiții: „o legislație care nu se mai bazează pe cuvântul revelat al lui Dumnezeu, care nu mai are nici un reper absolut, ci doar o deificată rațiune omenească drept călăuză, nu mai poate avea consistență, nu mai poate fi generatoare de stabilitate și de armonie, iar pe termen lung asigură, „cu succes", colapsul oricărei societăți edificate în acest mod"[40].

Ortodoxia, în calitatea sa de depozitar și transmițător autentic al învățăturii lui Hristos, este chemată să devină vinul nou, pâinea înmulțită și pescuitul minunat pentru contemporaneitate. Misiunea Ortodoxiei azi este esențială deoarece „valorilor" propuse de corectitudinea politică li se suprapun cele de ordin social, civilizațional, politic și

---

[39] J.-P. Denis, *De ce scandalizează creștinismul*, p. 402.

[40] I. Badea-Guéritée, A. Ojică, *Dialogul religiilor în Europa unită*, p. 79.

economic[41]. Legat de ceea ce se ascunde, în esență, în spatele corectitudinii politice, cuvintele Sfântului Grigorie de Nyssa sunt grăitoare: „cine ar putea fi atât de orb încât să nu vadă argumentarea blasfemiei, fiindcă scopul lor privește negarea Mântuitorului Însuși?"[42]. Omul postmodern, renunțând la divinitate și la reperele transcendente, nu doar că nu este liber cu adevărat, deoarece a căzut pradă propriei neputințe și imposibilității depășirii limitelor naturalului, ci este de-a dreptul încătușat. La această situație a contribuit, după cum am arătat și în altă parte a cercetării noastre, rațiunea autonomă și autosuficientă. Prin renunțarea la divinitate, omul prezentului nu mai are valori solide la care să se raporteze în afara propriei rațiuni. Mai mult, de la Iluminism și până în prezent, europeanul a transformat rațiunea într-o „divinitate" adresându-i-se cu apelativul „doamna rațiune". Până la urmă, drama nu era atât de mare dacă această rațiune era una înțeleaptă sau luminată, dar sistemele create de rațiunea autonomă, care au produs atâtea victime, arată că o astfel de rațiune este una dezastruoasă.

---

[41] Este, la modul general, cunoscut faptul că Europa Unită de azi se confruntă cu mari provocări și transformări. Astfel, pe lângă corectitudinea politică ce se manifestă în multe țări Europene ca ideologie politică dominantă și acceptată se suprapun provocările aduse de terorism, migrație și de Brexit-ul Marii Britanii. Pe lângă acest fapt, Europa este chemată la a face față și provocărilor care apar în urma campaniilor electorale din diferite state unde stânga și mesajul euro-sceptic par a prinde tot mai mult teren. Din acest punct de vedere anii care vor urma vor aduce noi provocări Europei, la care aceasta este chemată să le facă față.

[42] Grigorie de Nyssa, *Împotriva lui Eunomie*, trad. Ovidiu Sferlea, Polirom, Iași, 2010, p. 219. Cu toate că Sfântul Grigorie de Nyssa se adresează lui Eunomie și ideilor susținute de acesta, cuvintele citate din acest mare Părinte al Bisericii scot în evidență ceee ce, de fapt, se ascunde în spatele corectitudinii politice. Această ideologie utopică, deși susține lupta pentru respectarea drepturilor tuturor oamenilor, în esență este profund anti-hristică deoarece propune respectarea anormalității în locul normalității și legiferarea unor practici și comportamente deviante ca fiind normale și conforme cu natura umană.

Rațiunea autonomă este cea care actualmente a fost în stare să producă și ideologia utopică a corectitudinii politice. Prin această creație ideologică, omul își manifestă josnicia astfel încât ,,pentru a-și justifica anumite patimi, anumite neputințe sau chiar boli sufletești (vicii), folosește argumente raționale și postulează ,,principii de viață" pornind nu de la cum ar fi de dorit și firesc, ci de la starea sa morală căzută, de la lucrurile și poftele care îl stăpânesc și îl înlănțuie"[43]. Propunerile corectitudinii politice sunt mai terifiante decât ceea ce a produs marxismul economic în Rusia, și aceasta din cauză că cel din urmă nu a susținut și nu a promovat perversiunea sexuală așa cum o face această nouă ideologie politică.

William S. Lind demonstrează în patru puncte descendența marxistă a corectitudinii politice, arătând faptul că celebra Școală de la Frankfurt i-a combinat pe Marx și pe Freud, și mai târziu, utilizând și alte influențe, au adăugat lingvistica pentru a crea ,,teoria critică" și deconstructivismul. Deconstructivismul și teoria critică, influențând puternic educația, prin intermediul învățământului superior din Statele Unite ale Americii, au dat naștere la ceea ce astăzi este corectitudinea politică[44]. Ortodoxia, în fața acestei utopii ideologice,

---

[43] I. Badea-Guéritée, A. Ojică, *Dialogul religiilor în Europa unită*, p. 79.

[44] W. Lind et alii (eds.), *Corectitudinea politică. „Religia" marxistă a Noii Ordini Mondiale*, pp. 22–23. Pentru Wiliam S. Lind, descendența corectitudinii politice din marxismul clasic reiese din patru paralelisme. Astfel, *prima paralelă* constă în faptul că atât marxismul clasic, cât și marxismul cultural sau corectitudinea politică vizează o ,,societate fără clase". În ambele cazuri societatea este forțată și de aici deducem faptul că atât marxismul clasic, cât și corectitudinea politică sunt ideologii totalitare. *A doua paralelă* constă în faptul că ambele ideologii, atât marxismul clasic, cât și cel cultural dau explicații unilaterale istoriei. *A treia paralelă*, care se regăsește în ambele forme de marxism, declară la unison că anumite grupuri sunt a priori virtuoase și altele rele. În acest sens ne aducem aminte de ceea ce susținea marxismul clasic și anume că anumite clase sociale cum sunt țărănimea și muncitorii sunt virtuoase, pe când clasa de mijloc sau burghezia și cei care dețin capital bănesc, sunt răi. *A patra paralelă* este cea a exproprierii. În Statele Unite ale Americii, corectitu-

ne îndeamnă să ne păstrăm verticalitatea și originalitatea gândirii și a valorilor care ne-au făcut ceea ce suntem astăzi. Mai mult, Ortodoxia prin Euharistie ni-l oferă pe Hristos cel mort și înviat pentru îndumnezeirea noastră, oferindu-ne totodată curajul mărturisirii a ceea ce suntem cu adevărat și a ceea ce dorim să fim.

Luând în considerare argumentele prezentate în paginile anterioare, din perspectiva Ortodoxiei, corectitudinea politică nu reprezintă altceva decât un marxism îmbrăcat într-un alt mod și într-un alt limbaj. În viziunea lui William S. Lind, sfidarea deschisă reprezintă principala vulnerabilitate a corectitudinii politice. Conform lui Lind, printr-o opoziție curajoasă și printr-o educație sănătoasă, corectitudinii politice i se poate da jos masca și dezvălui, în chip limpede, marxismul din spatele „senzitivității", „toleranței" și a „multiculturalismului" pe care le afișează[45]. Comparând frumusețea și profunzimea teologiei ortodoxe cu privire la transfigurare, drepturile, libertatea și demnitatea persoanei umane cu „valorile" propuse de corectitudinea politică, se observă modul în care această ideologie se ascunde sub diferite deghizări pentru a se răspândi cât mai mult și mai profund în societatea europeană[46].

---

dinea politică, fiind ideologia adoptată de establishement-ul american, aplică fără ezitare sancțiuni celor care nu sunt de acord cu viziunea sa și recompensează cu diferite privilegii diferite grupări și pe cei care o susțin. De exemplu, această ideologie utopică nu recunoaște existența unor femei care nu recunosc feminismul și nu se declară feministe convinse, iar pe negrii care nu o acceptă îi consideră albi.

[45] W. LIND et alii (eds.), *Corectitudinea politică. „Religia" marxistă a Noii Ordini Mondiale*, p. 26.

[46] Actualmente corectitudinea politică domină societatea americană în toate sferele vieții acesteia, și ambele partide politice (democrații și republicanii) sunt cucerite de această ideologie. Ea controlează, aproape în totalitate și industria divertismentului și a mass-media din America. Mass-media și industria divertismentului în Statele Unite ale Americii, dar mai nou și în Europa reprezintă mijlocul prin intermediul căruia corectitudinea politică se manifestă.

Ortodoxia și modul de viață creștin permit persoanei umane să utilizeze, fără a aduce jignire semenului, o terminologie sau un limbaj care să desemneze cu exactitate ceea ce reprezintă și întreprinde ființa umană. În corectitudinea politică, cuvinte care până acum și care din perspectivă creștină erau adecvate pentru a defini ceea ce este omul, vor fi interzise. În viziunea acestei ideologii, afirmă analistul William Lind, vom fi chemați să utilizăm: „gen în loc de sex, partener(ă) în loc de soț(ie), persoană cu nevoi speciale în loc de invalid sau handicapat, persoană de culoare în loc de negru, contracepție post-concepțională în loc de avort, persoană cu dimensiuni în loc de gras sau de obez"[47].

Jean Sevillia observă că odată ce începem să scormonim trecutul vom observa că răul nu îl vom întâlni întotdeauna acolo unde credem că ar fi, la fel cum binele nu va fi întâlnit acolo unde era de așteptat. Astfel, în viziunea lui Sevillia, menirea istoricului este aceea de a așeza faptele în perspectivă, fără a permite să fie oprit de linii de demarcație stabilite dinainte[48]. Analizând în mod lucid ceea ce aduce corectitudinea istorică prin denigrarea trecutului, Sevillia afirmă că aceasta (corectitudinea istorică) se constituie în simptomul unei maladii răspândite, și anume: ura de sine. Lucrurile s-au agravat după mișcările de emancipare din ’68, mișcări care au reactivat ideologia tabulei rasa și a lăsat moștenire refluxul refuzului oricărei moșteniri[49]. Contrar schimbării de paradigmă în privința limbajului, propusă de corectitudinea politică, Ortodoxia militează pentru respectarea acestuia așa cum apare acesta în cultura clasică. Această abordare a Ortodoxiei vizează păstrarea demnității, libertății și identității culturale, naționale și religioase a tuturor oamenilor.

Prin viziunea și mutațiile pe care corectitudinea politică le propune, se urmărește implementarea în mod arbitrar și

[47] C. Târziu, „Cuvânt înainte", p. 10.

[48] Jean Sevillia, *Corectitudinea istorică*, trad. Anca Dumitru, Humanitas, București, 2005, p. 375.

[49] J. Sevillia, *Corectitudinea istorică*, p. 376.

totalitar a unui mod de viață contrar naturii umane și specificității culturale a fiecărei națiuni. Acest mod de viață absurd, propus de corectitudinea politică, din perspectiva teologiei ortodoxe trebuie să fie repudiat cu orice preț dacă persoana umană mai dorește ca pe viitor să își manifeste libertățile și drepturile câștigate de-a lungul timpului, de multe ori chiar cu prețul vieții. La rândul său și Raymond V. Raehn atrage atenția asupra faptului că această ideologie utopică reprezintă marxismul cu tot ceea ce are acesta mai urât, și anume: răsturnarea ordinii sociale tradiționale, controlul gândirii, pierderea libertății de expresie și, în final, instaurarea unui stat totalitar[50].

Din cele menționate de Raymond V. Raehn se observă cum corectitudinea politică constrastează puternic cu Ortodoxia prin ceea ce vizează această ideologie și de care Ortodoxia este străină. Cu toate că această ideologie, prin susținătorii ei, se prezintă în mod atractiv, utilizând termeni de genul toleranță și diversitate, propunând receptivitatea față de semen, în esență, corectitudinea politică reprezintă un lup îmbrăcat în piele de oaie. Acest limbaj dulce nu reprezintă nimic altceva decât o strategie care vizează atragerea societăților în mreaja corectitudinii politice, în vederea acceptării „valorilor" propuse de aceasta.

În loc de concluzii

Ortodoxia, spre deosebire de corectitudinea politică, nu vizează răsturnarea ordinii sociale prin instaurarea unui stat totalitar care să dicteze cadrul în care trebuie să gândească sau să se exprime persoana umană. Dimpotrivă, în Hristos omul are posibilitatea de a gândi liber și dumnezeiește și de a-și afirma capacitatea de exprimare. Mai mult, în Hristos persoana umană primește chiar și dreptul de a spune nu lui Dumnezeu. Ortodoxia revelează omului o hristo-gândire, o

---

[50] R.V. Raehn, „Rădăcinile istorice ale "corectitudinii politice»", p. 34.

hristo-simțire, o hristo-conștiință precum și o hristo-acțiune. Sfântul Atanasie cel Mare, teologhisind despre efectele universale ale Întrupării Fiului lui Dumnezeu afirmă că: „El a răbdat ocara de la oameni, ca noi să moștenim nestricăciunea… Iar pe oamenii ce pătimeau, pentru care a și răbdat acestea, i-a atras și îi ridică întru nepătimirea Sa”[51]. William S. Lind este de părere că nu este suficient numai să criticăm corectitudinea politică, deoarece aceasta are o toleranță internă la un anumit nivel și tip de critică, ci, de a o combate într-un mod frontal[52]. În acest context se ridică următoarea întrebare: în ce constă această critică și combatere frontală? Combaterea acestei ideologii presupune utilizarea cuvintelor și valorilor pe care corectitudinea politică le critică și le interzice și a refuza să folosim acele exprimări, valori și comportamente pe care această ideologie încearcă să le impună. Pentru Jean Sevillia, națiunea poate fi definită și ca o comunitate de vise[53], și, în acest sens, prin ceea ce Ortodoxia propune se are în vedere dăinuirea și transfigurarea acestor vise ale unei națiuni.

Dacă pe viitor națiunile și oamenii doresc să mai viseze și să se exprime liber și necenzurat este imperios necesar ca și corectitudinea politică să fie pe deplin înțeleasă, și realitățile pe care aceasta le proclamă să fie suprimate cu orice preț. Cei care doresc să se opună și să combată corectitudinea politică este necesar, consideră Lind, să gândească și să acționeze conform regulilor culturii noastre tradiționale și nu regulilor noi create de marxismul cultural[54]. Regulile tradiționale ale culturii, în special ale celei europene, sunt fundamentate pe spiritualitatea creștină, și, într-o astfel de situație, Ortodoxia are menirea de a apăra drepturile fundamentale ale omului.

---

[51] Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva elinilor. Tratat despre întruparea Cuvântului. Trei cuvinte împotriva arienilor*, trad. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 2010, p. 225.

[52] W. Lind, „Ce este „Corectitudinea Politică”?”, p. 25.

[53] J. Sevillia, *Corectitudinea istorică*, p. 202.

[54] W. Lind, „Ce este „Corectitudinea Politică”?”, p. 25.

Ortodoxia nu incită la revolte sociale sau la anarhie, ci propune contemporaneității un mod de viață a cărui menire îl reprezintă spiritualizarea și transfigurarea ființei umane și a întregii creații. Acest mod de viață reprezintă, în viziunea ortodoxă, apărarea autentică a libertății, a drepturilor și a demnității umane în fața diferitelor sisteme și provocări pe care istoria le aduce în viața fiecărui om până la sfârșitul veacurilor, atunci când la arătarea lui Dumnezeu Cuvântul ,,nu mai are putere întunericul idolilor, ci toate părțile lumii de pretutindeni se luminează de învățătura Lui"[55].

[55] Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva elinilor. Tratat despre întruparea Cuvântului. Trei cuvinte împotriva arienilor*, p. 226.

Tendances et d'approfondissements plus actuels dans la christologie du Chalcédoine

Sorin Cojocaru

Abstract: In this present study, we want to present the points of view of the most representative names in Romanian theology in the second half of last century regarding the Non Calcedonian Churches. We consider that these points of view were unitary in order to reach or achieve the Christological consensus. All the great Romanian theologians, whose works were mentioned and used in the research, do not believe the idea that the Non Calcedonian Churches are monophysite Churches, which is an ostentatious appellation given to them by some uninformed contemporary people, because, in fact, they think and believe orthodox, but express the holly truth of Incarnation of Christ by the use of different formulations.
Keywords: Romanian Orthodox Church, Oriental Orthodox Churches, Ecumenical Councils, Romanian theologians, dialogue, studies

Introduction. Le dialogue théologique actuel – présentation générale

Les christologies extrêmes de Nestorius et d'Eutychès ont été examinées et rectifiées, dans deux étapes successives, d'abord par les décisions du concile d'Éphèse (431) et ensuite Chalcédoine (451). Cependant, suite à l'intervention décisive des facteurs étrangers de la foi, les décisions

de ces conciles n'ont pas été mises en œuvre par toute la chrétienté, en provoquant des sérieuses fractures du corps ecclésial, qui est encore divisé, jusqu'à nos jours, sous la forme des églises „chalcédoniennes" et „non chalcédoniennes".

Au XXème siècle, le double poussé du mouvement œcuménique et le renouvellement des études sur l'histoire du dogme christologique ont permis de surmonter la manque de consensus doctrinal sur la personne du Christ. Depuis 1964, une série d'entretiens entre les représentants de différentes confessions a conduit à l'accomplissement du consensus christologique, par l'énonce mutuel de la certitude que, au-delà des différences de terminologie et conceptuelles, les chalcédoniens et les non chalcédoniens, ont toujours partagé la même foi dans Jésus-Christ.

Tout d'abord, nous nous proposons par cette recherche de clarifier les causes et les conséquences de la christologie du Vème siècle, et d'autre part, de nous concentrer sur les documents les plus significatifs du dialogue christologique, en accordant une attention particulière aux différents styles du consensus, et enfin, à l'aide de l'analogie, considérée sous trois angles: la structure de la réalité, la connaissance des outils de procédure et la langue; d'organiser une compréhension unifiée du consensus christologique, pour résoudre les contradictions ou antinomies latentes qui se trouvent en elles-mêmes, et ainsi répondre aux préoccupations avancées par la méthode critique de la théologie.

La relevance contextuelle du dialogue

D'un autre point de vue, le dialogue christologique a constitué un élément clairement séparé au sein de nombreux filons de dialogue œcuménique; ce type de dialogue a les caractéristiques d'une physionomie autonome parce que son but est à atteindre (et atteint *de facto*) indépendamment des autres objectifs „partiels" du dialogue interreligieux.

Dans cette étude, on va identifier les moments les plus importants du dialogue présenté ci-dessus, et les étapes de son développement, avant de tourner l'attention sur le résultat - conclusion le plus important du dialogue mené entre les Églises chalcédoniennes et non chalcédoniennes, qui ont eu lieu de 1964 à 1993: les documents sur le consensus christologique, qui caractérise le style orthodoxe.

Le débat sur la question de l'Incarnation du Verbe et les controverses qui en découlent, a été le thème central des premiers entretiens entre les Églises orthodoxes byzantines et les Églises orthodoxes orientales. Dans le climat de confiance et d'ouverture mutuelle instauré par l'œcuménisme, l'Orthodoxie chalcédonienne a exprimé un grand intérêt pour l'orthodoxie „monophysite", en raison de l'affinité qui existe entre les deux familles des Eglises: une affinité si grande que seul le désaccord christologique semblait pouvoir ou réussir les séparer.

Déjà depuis la deuxième décennie du vingtième siècle il y avait des rencontres occasionnelles entre les deux branches de l'Orthodoxie, qui ont mis en lumière le désir commun pour les deux côtés, en vue d'un rapprochement et d'un accord de coopération, toujours possible par la réunion des parties divisées.

La „préhistoire" du dialogue de l'Orthodoxie œcuménique avec les Églises orthodoxes orientales[1]

Les Églises orthodoxes orientales se sont formées suite à leur séparation de l'Église de Constantinople[2]. Une telle

---

[1] On utilise pour les Églises non chalcédoniennes la titulature des Églises orthodoxes orientales qui était largement adoptée officiellement dans le monde orthodoxe à partir de la II[ème] rencontre officielle d'Egypte en juin 1989, le texte approuvé étant connu comme *La première Déclaration commune* du dialogue officiel entre les deux familles distinctes des Églises; voir aussi la note 34.

[2] On connait actuellement cinq Églises orthodoxes orientales: Arménienne, Copte, Abyssinienne, Syro- Jacobite et celle des Thomites de Malabar (Inde) ou Syrienne Malankare.

situation a été causée par le fait qu'elles n'ont pas voulu reconnaître les décisions dogmatiques de l'IVème Concile œcuménique de Chalcédoine (451). La séparation était due à une dispute terminologique sur la doctrine concernant la personne du Christ le Sauveur et aux tensions d'ordre national, politique et social entre l'Empire Byzantin et les populations situées à la frontière de l'est[3].

Bien que le IVème Concile œcuménique ait établi une définition dogmatique dans des formules précises, c'est-à-dire encadrée dans le sens de la christologie du Saint Cyril, la partie de ceux qui interprétaient les formules cyrilliennes de manière „monophysite" (en réalité miaphysite), dans un sens opposé à ces deux natures et s'opposant ainsi catégoriquement à leur réception par l'ensemble de l'Église, a vu en fait, dans la définition dogmatique chalcédonienne, une victoire du pape Léon et par conséquent un triomphe du nestorianisme. À cela a beaucoup contribué le fait que le Concile avait réhabilité Théodoret et Ibas de Edesse (dans les réunions VIIIème, IXème, Xème), remis par le synode d'Ephèse (449), parce que ceux-ci avaient combattu les anathématismes du Saint Cyril.

Ce groupe de chrétiens n'a pas reconnu les décisions du IVème Concile œcuménique, ni les évêques locaux qui s'étaient prononcés pour le Concile. Ils ont choisi leurs propres évêques, mettant ainsi les bases de l'Église dite „monophy-

[3] Pour des détails concernant la situation politique de l'Empire Byzantin, voir l'étude Teodor M. Popescu, „Les conditions historiques de formation des Églises anciennes orientales", în: *Ortodoxia*, 1 (1965), pp. 28–43.. Cette étude reste de référence dans la théologie historique orthodoxe roumaine, sa valeur critique et méthodique étant donnée par l'utilisation des sources classiques étrangères, surtout françaises, qui étaient employées systématiquement. Par exemple, Karl Joseph Hefele, Henri Leclercq, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, vol. II, Libr. Letouzey et Ané, Paris, 1909, pp. 684–685.; voir aussi, Louis Marie Olivier Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, vol. III, Fontemoing, Paris, 1911, cap. XI–XIII.

site" et provoquant de grandes perturbations en Égypte, en Palestine et en Syrie.

L' Henotikon de l'empereur Zénon (476-491) en 482, a voulu concilier les différents groupes des chrétiens, mais il contournait les véritables problèmes de controverse, en évitant les expressions „deux natures" ou „une nature". La diffusion des idées monophysites est liée aux noms des patriarches d'Alexandrie, Timothée Ailuros (457-477) et Pierre Monge (447-491) ou au nom de Sévère, patriarche d'Antioche, (512-518), dont la conception christologique dans son ensemble, surtout en question de terminologie, était ambiguë et pleine d'erreurs dogmatiques[4].

Néanmoins, il est nécessaire de présenter brièvement cette conception christologique puisqu'elle a donné naissance à de diverses controverses, même à l'intérieur des sévériens, considérés comme des monophysites modérés, qui ont favorisé l'apparition de différents groupements monophysites avec l'appellation en fonction de leur spécificité[5]. Évidemment, le fait que la séparation de ces Églises de l'Église Orthodoxe soit plutôt de surface et non une séparation au niveau de croyance, a été mise en évidence, à plusieurs reprises, par certains représentants des Églises anciennes orientales[6].

En ce qui concerne les Églises anciennes orientales, cette conviction a été exprimée surtout par les représentants de l'Église arménienne avec laquelle l'Église Orthodoxe a pu avoir, de temps en temps, des liaisons de nature religieuse. Ainsi elle s'est manifestée en 862, entre le catholicos arménien Zakaria I et le patriarche de Constantinople, Photius,

---

[4] Louis Marie Olivier Duchesne, *L'église au VI ème siècle*, E. de Boccard, Paris, 1925, pp. 99–101.

[5] Voir des détails sur ce sujet chez Ioan Pulpea (Rămureanu), „La possibilité du retour des Églises monophysites vers l'Orthodoxie", în: *Ortodoxia*, 4 (1951), pp. 614–622.

[6] Dumitru Stăniloae, „La possibilité de réconciliation dogmatique entre l'Église Orthodoxe et les Églises anciennes orientales", în: *Ortodoxia*, 1 (1965), pp. 21–58.

et ensuite, dans la confession du catholicos Nersês I (1166-1177) et dans l'acte de sa signature en 1173 par le patriarche de Constantinople, par trois autres, par 17 métropolites et deux évêques, par laquelle on reconnaît l'orthodoxie des Arméniens[7].

Concernant l'Église orthodoxe roumaine en particulier, elle a eu la même conviction. Par exemple, le 15 Mai 1891, le Synode de l'Église orthodoxe autocéphale roumaine, a qualifié les accusations de monophysisme d'Euthyme Zigabene contre les Arméniens dans le XII^{ème} siècle comme des inventions surgies de la haine[8].

Tentatives contemporaines de dialogue dans la deuxième partie du XXème siècle

Les changements politiques et sociaux, qui ont eu lieu tout au long du XX^{ème} siècle dans le monde entier, ont permis la réévaluation des attitudes et de l'opportunité octroyée aux Églises pour mener une activité de coopération. Le COE (Conseil Œcuménique des Églises), avec l'aide et à l'initiative du Patriarcat œcuménique de Constantinople, a ouvert des nouvelles perspectives en vue de commencement d'un dialogue entre les deux Églises divisée.

Une première étape vers l'ouverture des discutions théologiques et pour harmoniser les relations entre les deux Églises, a été commencée en 1951, avec l'occasion de la célébration de 1500 ans passés de la convocation du Concile de Chalcédoine. À ce moment là, le Patriarcat œcuménique a lancé un message pour „les Églises chrétiennes d'Orient" et c'est fait une réévaluation du Concile de Chalcedoine, en s'appuyant sur le fait qu'on peut aboutir à une situation de dialogue et union.

---

[7] D. Stăniloae, „La possibilité de réconciliation dogmatique entre l'Église Orthodoxe et les Églises anciennes orientales", p. 5.

[8] D. Stăniloae, „La possibilité de réconciliation dogmatique entre l'Église Orthodoxe et les Églises anciennes orientales", p. 6.

Les premières discussions concrètes on eu lieu a l'occasion de la première Conférence panorthodoxe de Rhodes, en 1961, au quelle ont participé des délégués de la part des Églises Orientales. On est décidé aussi l'intensification de relations fraternelles et en vue de trouver des points concrètes et communes de dialogue. La Commission „Foi et Constitution", au sein de COE, a organisé un „Comité de coordination" en 1963, qui a préparé le chemin vers le dialogue même, mais d'une manière non officielle.

Le début et le déroulement du dialogue théologique non officiel. Principes et plan d'action.

Certains théologiens orthodoxes roumains ont manifesté, pour de diverses raisons, la même opinion sur toutes les Églises anciennes orientales. Par exemple, le père professeur Ioan Rămureanu écrivait „qu'au cours de l'histoire, chez les Églises monophysites a été reconnue l'existence de ces deux natures dans la personne de Jésus-Christ, dans leurs confessions de foi et dans leurs différentes assemblées"[9].

Monsieur professeur N. Chiţescu envisageait comme possible l'union entre l'Église Orthodoxe et les Églises anciennes orientales à cause du fait que les distinctions entre les deux Églises „ne concernent que très peu l'intouchable domaine dogmatique, mais celui de culte et d'organisation. Leur enseignement dogmatique, sauf quelques exceptions ... avec des expressions ambiguës et en utilisant une terminologie

[9] I. Pulpea (Rămureanu), „La possibilité du retour des Églises monophysites vers l'Orthodoxie", p. 627. Pour une meilleure connaissance, du point de vue historique, des contextes et conditions de commencement du dialogue théologique entre les chalcédoniens et non chalcédoniens, des renseignements très pertinents nous fournie Drd. Ioan-Vasile LEB dans son étude „Les relations de l'Église Orthodoxe avec les Églises non chalcédoniennes en vue de la préparation du dialogue théologique pour l'unité chrétienne", în: *Studii Teologice*, 5–6 (1982), pp. 423–439.

technique-théologique confuse, exprime une doctrine orthodoxe en général"[10]. Le professeur Liviu Stan, dans son étude sur l'Église éthiopienne, a signalé la forte conscience orthodoxe depuis toujours, à cause du fait qu'elle s'est vue sous l'influence des Églises non-chalcédoniennes par les liaisons qu'elle a entretenues à un moment donné avec l'Église Copte[11].

Mais on ne doit pas oublier le fait que tous ces avis ont été énoncés pour des différentes raisons, valables uniquement pour la période en question, caractérisée par des tentatives de rapprochement, d'autant plus qu'il s'agissait d'un dialogue informel, donc une attitude qui n'engageait pas la doctrine officielle de l'Église Orthodoxe. Mais, par contre, au moment du commencement du dialogue officiel s'imposait une attitude forcément objective dans la très contestée dogme christologique, attitude qui devait tenir compte de la vérité historique et dogmatique.

La conviction, au cours du temps, que la principale divergence de nature dogmatique, celle christologique, entre l'Église Orthodoxe et les Églises anciennes orientales, soit plutôt une divergence de termes, s'est manifestée sous une forme plus argumentée et dans un consensus plus large lors du „Conseil non officiel" des 16 théologiens (8 orthodoxes

[10] Nicolae Chițescu, „L'Orthodoxie et les Églises d'Orient plus petites", în: *Ortodoxia*, 4 (1961), p. 551.

[11] Liviu Stan, „Une nouvelle Patriarchie: l'Église éthiopienne", în: *Ortodoxia*, 1 (1960), p. 65. En ce qui concerne l'Église arménienne, l'Église orthodoxe roumaine a eu toujours de relations très amicales et fraternelles par l'intermédiaire des arméniens qui se sont établies au cours du temps sur le territoire de notre pays, la Roumanie. Les liaisons entre les Églises orthodoxes et les Églises anciennes orientales sont vraiment très serres par rapport au niveau de relations directes d'une Église à l'autre. Ces rapports sont assez complexes en commencent avec des visites réciproques des hiérarques suivies par des échanges de professeurs et étudiants entre les différentes Églises nationales appartenant à ces deux groups. Une délégation de l'Église orthodoxe roumaine dirigée par le patriarche Justinien, a rendu une visite à l'Église arménienne en 1958 et puis en décembre 1961, à l'invitation du catholicos Vasken I[er].

et 8 non- chalcédoniens) qui a eu lieu à Aarhus (Danemark), entre 11-15 août 1964[12].

La première impulsion pour cette conférence, organisée avec la bénédiction du Patriarche œcuménique Athënagoras de Constantinople et des patriarches anciens-orientaux, grâce aux bons offices de la Commission „Foi et Constitution" de Conseil Œcuménique des Églises (COE)[13] a été donnée par la décision, de la Conférence Panorthodoxe à Rhodes, en septembre 1961, d'établir des contacts avec les Églises anciennes orientales[14]. Par conséquent, les théologiens participants au Conseil d'Aarhus ont soutenu explicitement et en unanimité que la distinction entre l'Église Orthodoxe et les Églises anciennes orientales dans le domaine dogmatique christologique n'a qu'un caractère terminologique[15].

---

[12] D. Stăniloae, „La possibilité de réconciliation dogmatique entre l'Église Orthodoxe et les Églises anciennes orientales", p. 7.

[13] Voir notamment le document sous la forme de décision de la III[ème] Conférence panorthodoxe préconciliaire, en 1986, intitulé Église orthodoxe et mouvement œcuménique, que vous le trouverez dans le bulletin d'information du Patriarcat œcuménique, Επισκεπσις, 369, 1986, pp. 14-17. Pour des précisions préliminaires sur le caractère et le but de la Conférence, voir aussi la note 76.

[14] Plus précisément, cette Conférence a eu lieu entre 24 septembre et le 1[er] octobre. Y ont participé des délégués de la part de toutes les Églises orthodoxes. La délégation de l'Église orthodoxe roumaine a été dirigée par IPS Justin, le métropolite de Moldavie, le futur patriarche de Roumanie – le quatrième, à partir de l'année 1977. La conférence a mis en place six commissions, chacune ayant la tache de débattre une question thématique concernant le rapport entre les Églises orthodoxes et les Églises anciennes orientales (non chalcédoniennes). Dans le message adressé à toutes les Églises chrétiennes du monde, les représentants de l'hiérarchie réunis à Rhodes ont mis en évidence le fait que "nous avons donné maintenant une définition plus précise, qui va constituer la base des études et des délibérations du futur pré synode», cf. Gheorghe Soare, „De Vathoped à Rhodes", în: *Biserica Ortodoxă Română*, 9–10 (1961), p. 845.

[15] G. Soare, „De Vathoped à Rhodes", p. 842.. Pr. Prof. Jean Meyendorff, dans son exposé intitulé *Les Chalcédoniens et les monophysites après Chalcedoine*, a manifesté son optimisme: "Nous tous croyons en unanimité que une union est tellement possible entre les orthodoxes et les non

Dans un important rapport, le professeur I. Karmiris déclarait: „Nous pensons que l'expression de Cyril d'Alexandrie (que St. Cyril a comprise exactement), dans le sens de la formule de Chalcédoine: deux natures dans la seule Personne de Christ, qui est employée d'avantage et plus convenable pour les Églises monophysites, pourrait être proposée comme fondement pour l'union souhaitée. La raison en est que „la distinction entre les Églises orthodoxes et celles monophysites est probablement plutôt terminologique que réelle"[16].

Un autre théologien, I. Romanides, a également affirmé que les orthodoxes peuvent accepter l'expression de Cyril d'Alexandrie et des monophysites „une nature de Dieu le Verbe incarné", parce que par son intermédiaire on comprend une hypostase du Dieu la Verbe et par la suite, elle a le même sens que la formule „deux natures dans le Christ" ou „deux essences"[17]. Les théologiens non chalcédoniens présents à Aarhus ont été également et généralement d'accord qu'il n'y a pas de réelle différence entre eux et les orthodoxes en ce qui concerne l'enseignement dogmatique sur le Christ. Toutefois, dans les détails, ils se sont montrés plus différenciés dans leurs opinions que les théologiens orthodoxes[18].

---

chalcédoniens, parce que nous sommes totalement d'accord que, tant dans le passé lointain et dans le passé récent, la distinction entre nous se résumait plutôt à la terminologie qu'à la théologie même». Voir aussi D. Stăniloae, „La possibilité de réconciliation dogmatique entre l'Église Orthodoxe et les Églises anciennes orientales", p. 8.

[16] L'exposé était intitulé: *Le problème d'unification des Églises non chalcédoniennes orientales et celles orthodoxes sur la base de la formule du saint Cyril, une seule nature incarnée du Dieu le Verbe,* cité par D. Stăniloae, „La possibilité de réconciliation dogmatique entre l'Église Orthodoxe et les Églises anciennes orientales", p. 7.

[17] Dans l'exposé intitulé *Une nature ou une hypostase du Dieu la Verbe incarné*, cf. D. Stăniloae, „La possibilité de réconciliation dogmatique entre l'Église Orthodoxe et les Églises anciennes orientales", p. 7.

[18] D. Stăniloae, „La possibilité de réconciliation dogmatique entre l'Église Orthodoxe et les Églises anciennes orientales", p. 8. Près de la doctrine orthodoxe tout en accord avec une égalisation des formules

Le père professeur Dumitru Stăniloae a recommandé chaleureusement les suivantes choses et questions:

> „En laissant la définition chalcédonienne dans sa validité, selon le modèle du IIème Concile œcuménique de Constantinople, qui, en laissant valable la définition nicéenne, a établie sur sa base, le Symbole plus complet et d'un équilibre parfait sur la question trinitaire. La formule christologique plus explicite qui pourrait être établie de commun accord avec les non- chalcédoniennes, n'en ferait autre chose que développer le contenu de la définition chalcédonienne qui comprend en soi même le nombre singulier et pluriel"[19].

Père Stăniloae affirme qu'on peut donner une définition commune, et une telle définition pourrait être formulée ainsi:

> „Nous confessons un seul et même Fils, notre Seigneur Jésus-Christ, le même parfait en divinité, et le même parfait en humanité, le même vraiment Dieu et vraiment homme, d'une âme raisonnable et d'un corps, consubstantiel au Père selon la divinité et le même consubstantiel à nous selon l'humanité, en tout semblable à nous sauf le péché, avant les siècles engendré

christologiques s'est manifesté comme opinion l'évêque arménien Karekin Sarkissian (le futur catholicos d'Arménie, siégé à Echmiadzin), dans son exposé présenté au plenum, intitulé *La doctrine sur la personne du Christ dans l'Église arménienne.* De même, l'archevêque arménien Tiran Nersoyan, l'évêque de l'Église de Malabar, Mar Dionysios et l'archevêque de Mosul, Severien. Autres deux théologiens non chalcédoniens, qui n'ont pas reconnu clairement l'orthodoxie de la formule chalcédonienne, et, par contre, ils l'ont critiquée, étaient V.C. Samuel, professeur en Ethiopie et K.N. Khella, théologien copte. La conviction que les orthodoxes se trouvent en erreur, donc ils sont les adhérents de l'hérétique Nestorius, peut être constatée aux autres théologiens non chalcédoniens, qui n'ont pas participés à Aarhus. Parmi eux, l'évêque arménien Terenig Poladian a développé largement, sur la base d'une propre analyse et argumentation, l'affirmation que l'Église Orthodoxe est "nestorienne»; voir dans ce sens l'étude Terenig Poladian, „The doctrinal position of the monophysite Church", în: *Ethiopia Observer*, 3 (1964), pp. 257–264.

19 D. Stăniloae, „La possibilité de réconciliation dogmatique entre l'Église Orthodoxe et les Églises anciennes orientales", p. 26.

du Père selon la divinité, et aux derniers jours le même engendré pour nous et pour notre salut de la Vierge Marie, Mère de Dieu, selon l'humanité; un seul et même Christ, Fils, Seigneur, l'unique engendré, reconnu *des* et *en* deux natures, *c'est-à-dire des et en deux essences, sans confusion, sans changement, sans division et sans séparation,* la différance des natures *ou des essences* n'étant nullement supprimée à cause de l'union, la propriété de l'une et l'autre nature étant bien plutôt sauvegardée et concourant à une seule personne et une seule hypostase, *ou une nature de Dieu le Verbe incarnée,* un Christ ne se fractionnant ni se divisant en deux personnes, (*Dieu le Verbe en assumant et en gardant dans son hypostase la nature humaine et son intégrité, de manière inchangée, non confondue et inséparable, en union et unité avec sa nature divine et en accomplissant par eux, sans séparation et sans confusion, ses ouvres théandriques, c'est-à-dire celles humaines de manière divine et celles divines de manière humaines, avec la participation de son humanité*)"[20].

Ainsi, la formule chalcédonienne sera mise à l'abri de toute interprétation nestorienne, en introduisant ces expressions soulignées avec le procédé d'intercalation des mots et expressions non chalcédoniens dans la définition du Chalcédoine et on protégera avec succès les expressions non chalcédoniens de toute interprétation monophysite[21]. En résumant la position christologique actuelle – non officielle des théologiens non chalcédoniens, on peut dire qu'ils se divisent en trois groupes:

1. Certains reconnaissent et admettent l'identité de l'enseignement non chalcédonien avec celui chalcédonien et en

---

[20] D. Stăniloae, „La possibilité de réconciliation dogmatique entre l'Église Orthodoxe et les Églises anciennes orientales", pp. 26–27. Pr. prof. D. Stăniloae dit par la suite que la dernière partie entre parenthèses peut manquer. Jusqu'au paragraphe qui est mis entre parenthèses, c'est la définition dogmatique du Concile de Chalcedoine dans laquelle les expressions soulignées, qui expriment le point de vue du non chalcédoniens, sont intercalées.

[21] D. Stăniloae, „La possibilité de réconciliation dogmatique entre l'Église Orthodoxe et les Églises anciennes orientales", p. 27.

conséquence, ils permettent un mélange des formules non chalcédoniennes avec celle de Chalcédoine ;

2. D'autres admettent l'identité de leur enseignement avec l'enseignement de l'Église Orthodoxe, mais ils suggèrent qu'il hésite ou se méfie d'en faire une combinassions avec la formule de Chalcédoine, et pour cela, ils pensent que c'est mieux laisser les choses inchangées;

3. Un troisième groupe n'accepte pas l'identité de l'enseignement non chalcédonien avec celui de l'Église Orthodoxe, bien que la façon dont ils exposent leurs enseignement, ne contient aucune différence, à notre avis, entre la pensée christologique du group et l'enseignement orthodoxe.

Donc, pour l'Église Orthodoxe s'imposent les tâches suivantes:

1. De convaincre, par l'intermédiaire des réunions et des études théologiques, tous les théologiens appartenant aux Églises anciennes orientales sur l'identité de l'enseignement orthodoxe avec celui non chalcédonien;

2. Afin de convaincre sur la nécessité d'une formule commune qui combine leur formules avec la formule chalcédonienne, il faut les montrer, en partant du fait que la distinction terminologique a conduit à l'interprétation erronée, prolongée à travers beaucoup de siècles et qui persiste jusqu'à aujourd'hui, que, entre les Églises anciennes orientales et l'Église Orthodoxe, il y a une différence christologique réelle, et non seulement verbale, une telle conviction ayant un effet néfaste qui produit une séparation réelle à cause de la terminologie.

Dans ce qui suit, en bref, père professeur Dumitru Stăniloae essaye à tenter une démonstration sur l'égalité des formules chalcédoniennes et celles non chalcédoniennes et surtout, la possibilité de les rejoindre, en proposant aussi un modèle d'un tel rassemblement avec des précisions terminologiques supplémentaires, dans un chapitre spécial intitulé ainsi: *La*

possibilité de rassembler les expressions chalcédoniennes avec les unes non chalcédoniennes[22].

Du cout, on peut poser la question: est-il possible le mélange des formules chalcédoniennes avec des unes non chalcédoniennes? Donc, la question se pose en regardant deux points de vue:

1. Est-il admissible de point de vue formel ou principiel, de remplir une définition dogmatique établie par un concile œcuménique avec des termes nouveaux, en apparence contradictoires aux termes de cette définition?

2. Y a-t-il une possibilité concrète d'assimiler le contenu des formules non chalcédoniennes avec la formule du Concile de Chalcédoine?

Les discussions non officiels avec les non chalcédoniens ont eu lieu aussi à Bristol (Angleterre) entre 25-29 juillet 1967 et à ces discussions ont participés des théologiens des deux groupes des Églises, l'Église Orthodoxe Roumaine étant représentés par le professeur N. Chiţescu de l'Institut Théologique Universitaire de Bucarest, ayant l'occasion d'apporter une importante contribution théologique par l'intermédiaire d'une participation active aux discussions avec quelques études comme: l'attitude des théologiens orthodoxes et romaines-catholiques au sujet des deux volontés dans la personne du Jésus Christ et le problème des relations avec les non chalcédoniens et ensuite La christologie de Saint Jean Damascène[23].

Ainsi aux réunions d'Aarhus et de Bristol on est parvenu à la conclusion que le problème de la conciliation serait facile, que l'Église Orthodoxe et les Églises anciennes orientales

---

[22] Voir notamment le chapitre dédié à la définition christologique de Chalcedoine, chez D. Stăniloae, „La possibilité de réconciliation dogmatique entre l'Église Orthodoxe et les Églises anciennes orientales", pp. 35–39. qui présent en détail la démonstration de manière orthodoxe sur le mécanisme de mélange pour des formules apparemment irréconciliables.

[23] Les deux exposés interventions du professeur N. Chiţescu ont été publiés dans *Ortodoxia*, nr. 4, 1967, pp. 550-565, et de même dans *Ecclesiastikos Pharos*, 1967, pp. 302-356.

connaissent, en ce qui concerne les problèmes christologiques, plutôt des différences de termes que de doctrine et que la découverte d'une formule commune qui pourrait satisfaire les deux parties sera possible. Les séances de Genève se sont succédé entre 16-21 août 1970 et celles d'Addis-Abbeba, entre 22-23 janvier 1971, après lesquelles l'activité en vue de rétablissement de l'unité entre les deux groupes de l'Église a connu un moment de relâchement. La reprise de cette activité a été stimulée par la réunion de Chambesy-Genève entre 7-11 février 1979 de la Commission inter-orthodoxe pour le dialogue avec les Églises anciennes orientales. À cette occasion on a fait du progrès dans le rapprochement de deux groupes de l'Église, en établissant comme premier objectif, l'approfondissement des thèmes suivants:

1. La personne du Jésus Christ d'après la doctrine de Saint Jean Damascène;
2. La personne du Christ d'après la doctrine de Sévère d'Antioche;
3. La christologie des Conciles œcuméniques.

Les matériels préparés par les deux parties, en majorité imprimés dans des langues étrangères très connues, ont offert un avant-propos judicieux pour le dialogue théologique officiel entre les deux familles des Églises[24].

> „La commission mixte théologique devra aborder dans le futur proche les périodes historiques névralgiques, à partir d'un nouveau esprit œcuménique, de manière à écarter les interprétations subjectives faites sur les événements du passé jusqu'au présent par uns des historiens, qui évidement, par leur façon arbitraire d'analyse, ont eu une influence négative sur la manière d'écrire l'histoire, tant au sein de l'Église Orthodoxe et dans la vie des Églises non chalcédoniennes"[25].

[24] Dumitru Radu, „Le dialogue théologique officiel entre l'Église Orthodoxe et les Églises orthodoxes, non-chalcédoniennes", în: *Romanian Orthodox Church News*, 3–4 (1985), pp. 95–97.

[25] D. Radu, „Le dialogue théologique officiel entre l'Église Orthodoxe et les Églises orthodoxes, non-chalcédoniennes", p. 98.

Le dialogue théologique officiel avec les Églises orthodoxes orientales. Convergences, divergences et perspectives œcuméniques.

Le dialogue officiel avec les Églises non chalcédoniennes, un vrai événement sur le plan œcuménique, a commencé avec enthousiasme et beaucoup de projets, par la convocation de la réunion qui s'est tenue à Chambésy entre 10-15 décembre 1985, à la suite de la convocation du Centre Orthodoxe de la Patriarchie Œcuménique, les délégations de deux grandes familles des Églises, en se constituant dans la Commission mixte pour le dialogue théologique entre l'Église Orthodoxe et l'Église Ancienne Orientale[26].

A cette entrevue représentative pour le dialogue officiel, l'Église Orthodoxe Roumaine a été représenté par le Prêtre prof. dr. Dumitru Radu, le vice-recteur de l'Institut Théologique Universitaire de Bucarest[27] qui a apporté une importante contribution au développement du dialogue et à l'expression du point de vue de l'Église Orthodoxe en ce qui concerne le dialogue inter orthodoxe et inter ancien oriental, notamment sur le sujet de la véritable doctrine de l'Église Orthodoxe. Les représentants de l'Église Orthodoxe, comme ceux de l'Église Ancienne Orientale ont soulignés, à plusieurs fois, la nécessité urgente du dialogue théologique, inter orthodoxes et inter ancien oriental.

---

[26] De la part des Eglises Orientales a manqué le délégué de l'Église syrienne de l'Inde, le métropolite Paulos Mar Gregorios, cf. L. Stoina, „La christologie dans les débats du IVème Concile de Chalcédoine, 451", în: *Ortodoxia*, 4 (1988), p. 107.

[27] Après 1990, il a eu la charge de doyen de la Faculté de Théologie de l'Université de Bucarest, et a partir de 2006 il était élu et accepté comme membre correspondent de l'Académie Roumaine. Pour des références supplémentaires sur sa vie et activité professionnelle, voir l'article publié en *Lumina* , le journal officiel de l'Église Orthodoxe Roumaine, le 12 mars 2010. Le document est également disponible en ligne, sur le site web: ziarullumina.ro, dans section Archives.

Certains participants ont argumentés que ce dialogue est la conséquence d'un devoir très actuel face à l`offensive du prosélytisme des croyants romains-catholiques parmi les orthodoxes et les anciens orientaux, situés dans des régions ayant un caractère mixte, uniate[28]. Les orthodoxes et les anciens orientaux doivent trouver tout de suite les moyens pour la reconstruction de l'unité ecclésiale, étant donné que, malgré le schisme d'après le quatrième Concile œcuménique, il y a toujours eu des relations, parfois excellentes, entre les orthodoxes et les anciens orientaux. Les influences théologiques réciproques, qui ont eu, à la fois, un caractère occasionnel, elles ont porté leur contribution précieuse à la formation théologie systématique, tant d'un coté ecclésial et de l'autre, surtout en matière de la christologie, de la théologie du culte et des icônes[29].

Les deux parties réunies, tant de la part de l'Église Orthodoxe et des Églises anciennes orientales, après avoir apporté et proposé ensemble un président et un secrétaire pour chacune Église[30], ont commencé les débats en plenum avec une déclaration solennelle concernant l'ouverture du dialogue théologique officiel entre les deux familles des Églises de l'Orient. Cette réunion de la Commission mixte constitue la première séance du dialogue inter orthodoxe et ancien oriental avec les deux co-présidents élus. Le dialogue suppose et même demande une appellation précise et appropriée accordée aux Eglises concernées, plus précisément pour les deux familles de l'Église Une, trouvés en dialogue fraternel

---

[28] C'est notamment l'opinion du Métropolite Georges Khodre du Mont de Liban, cf. D. Radu, „Le dialogue théologique officiel entre l'Église Orthodoxe et les Églises orthodoxes, non-chalcédoniennes", pp. 97–98..

[29] D. Radu, „Le dialogue théologique officiel entre l'Église Orthodoxe et les Églises orthodoxes, non-chalcédoniennes", p. 98.

[30] Pour la partie orthodoxe: le métropolite Hrisostom de Myra – président et prof. Vlassios Phidas – secrétaire; pour la partie orientale: l'évêque Bishoy – président et Dr. Vardapet Mesrob Krikorian – secrétaire, cf. L. Stoina, „La christologie dans les débats du IVème Concile de Chalcédoine, 451", p. 108.

et cela d'autant plus que les Églises anciennes orientales ont revendiquées pour elles mêmes, dès le début des discussions activités, le qualificatif de „orthodoxes"[31].

Après la remarque juste et presque exacte faite par la majorité des délégués orthodoxes, on ne peut pas concevoir une seule Orthodoxie à sept Conciles œcuméniques et pour uns à trois Conciles œcuméniques uniquement pour autres, même si la dernière susmentionnée réclame l'appartenance à la même Tradition des Apôtres que la première[32]. Dans le déroulement de ce dialogue, la terminologie a son importance, si on considère le fait que la controverse christologique entre les orthodoxes et les non chalcédoniens, non seulement juste après le concile de Chalcédoine, mais dès lors jusqu'à nos jours, est une dispute doctrinale du caractère profondément terminologique[33]. La commission mixte de dialogue a dû attirer l'attention d'une manière toute à fait particulière, même exagérée, sur la terminologie, en insistant sur l'appellation de deux familles des Églises, surtout sur la titulature des Églises anciennes orientales en tant que partie de ce dialogue, qui ont exigées pour elles-mêmes l'épithète d'„Orthodoxie"[34].

---

[31] D. Radu, „Le dialogue théologique officiel entre l'Église Orthodoxe et les Églises orthodoxes, non-chalcédoniennes", p. 98.

[32] D. Radu, „Le dialogue théologique officiel entre l'Église Orthodoxe et les Églises orthodoxes, non-chalcédoniennes", p. 98.

[33] D. Radu, „Le dialogue théologique officiel entre l'Église Orthodoxe et les Églises orthodoxes, non-chalcédoniennes", p. 99.

[34] D. Radu, „Le dialogue théologique officiel entre l'Église Orthodoxe et les Églises orthodoxes, non-chalcédoniennes", p. 99. On s'aperçoit que dans les années 50 du XX[ème] siècle l'appellation de "*monophysites*» pour les Églises anciennes orientales était la plus courante, tandis que, après la première Conférence panorthodoxe de Rhodes, en 1961, suite à des rencontres avec un caractère non officiel, en 1964, 1967, 1970 et 1971, l'appellation utilisée par les orthodoxes pour designer les non chalcédoniens, est devenue couramment, les Églises anciennes orientales. A l'ouverture du dialogue officiel entre les deux Églises, en 1985 l'appellatif "*orthodoxe*» a été demande instamment par la partie non chalcédonienne, et finalement, en 1989, ce qualificatif a été accordé et assumé officiellement par chaque Église Orthodoxe, par l'intermédiaire de la décision conciliaire du son

Après des longues débats, on est arrivé à l'appellation de „Commission mixte du dialogue théologique entre l'Église Orthodoxe et les Églises Orthodoxes non chalcédoniennes", qui restera provisoire jusqu'à la deuxième rencontre du dialogue officiel entre les deux familles des Églises, proposée dès le début pour 1987, mais remise pour des raisons objectives pour 1989[35]. Après avoir discuté la méthode du dialogue[36],

---

Synode. Par conséquent, on trouve dans les textes officiels du dialogue œcuménique, la titulature suivante: *Les Églises Orthodoxes orientales*. On constate quand même, l'utilisation d'une formule ayant un caractère provisoire pendant cette période transitoire susmentionnée et notamment, les Églises Orthodoxes non chalcédoniennes, formule utilisée la première fois dans le cadre de la Commission mixte de dialogue en 1985.

[35] Il s'agit de la II[ème] réunion plénière de la Commission mixte du dialogue théologique entre l'Église Orthodoxe et les Églises orientales orthodoxes qui ait eu lieu au monastère Anba Bishoy, Wadi-el-Natroun d'Egypte, du 20 au 24 juin 1989. Sur ses décisions, voir notamment la note 46; pour le texte intégral de la déclaration officielle adoptée avec cette occasion, qui se trouve également sur le site http://www.centreorthodoxe.org/index.php, dernier accès le 12 juin 2017, voir notamment la première annexe.

[36] Il a été décidé en plenum les questions suivantes: a) la Commission mixte du dialogue, dont les membres doivent prouver stabilité pour avoir continuité dans l'approfondissement des problèmes, sera réunie dans une séance de dialogue, proposée initialement pour 1987 et après reprogrammée pour 1989; la fréquence de la séance de réunion a été établie de deux en deux ans; b) dans la période des deux ans, le sous comité mixte composé par six personnes, trois représentants pour chaque famille des Églises, va approfondir un thème ou deux, en élaborant un texte commun, suite à la réunion d'une séance de travail une fois ou plusieurs fois, en accord avec la demande de l'évêque Bishoy, le co-président de la Commission mixte de dialogue; le but de cette mesure a été en fait le déroulement efficace du dialogue et un réel appui en vue de l'accomplissement du *consensus* théologique. Le sous comité mixte aura la responsabilité totale par rapport le contenu du texte, ses membres peuvent s'aider réciproquement, ayant aussi l'option de consulter des spécialistes dans des certains problèmes. Les textes élaborés par la Commission mixte vont exprimer et représenter la conscience et surtout la foi de l'Église, et non des spéculations théologiques appartenant aux auteurs. Les textes qui ne vont pas correspondre aux exigences théologiques seront envoyés par la Commission aux destinataires pour

puis le titre des thèmes pour les prochaines rencontres en vue de poursuivre le dialogue, la Commission mixte est tombé d'accord sur les thématiques suivantes.

Le thème général sera intitulé "Pour une christologie commune", et il sera approfondi dans quatre sous thèmes:

1. Les questions terminologiques;
2. Les formules conciliaires adoptées au domaine de la christologie;
3. Des facteurs historiques;
4. L'interprétation du dogme christologique aujourd'hui.

Les deux premiers sous thèmes seront approfondis à la deuxième séance du dialogue (1987) et les deux derniers seront approfondis à la troisième séance du dialogue[37].

On a poursuivi à l'élection, d'une part et d'autre, d'un sous comité mixte de travail pendant les séances de dialogue[38],

---

être reconsidérés et corrigés. Voir dans ce sens, D. Radu, „Le dialogue théologique officiel entre l'Église Orthodoxe et les Églises orthodoxes, non-chalcédoniennes", pp. 99–100.

[37] En réalité, à l'encontre de la planification initiale, la deuxième séance de la Commission mixte s'est tenue en juin 1989, et la troisième, en septembre 1990. Voir des détails sur le contexte et la problématique, chez Mgr. Antonie, le Métropolite de Transylvanie, Antonie Plămădeală, „Le dialogue entre L'Église Orthodoxe et L'Église orthodoxe ancien orientale", în: *Ortodoxia*, 1 (1994), p. 139..

[38] Pour la partie orthodoxe ont été élus: 1. L'archevêque Pitirim, de Volokolamsk (l'Eglise Orthodoxe Russe); 2. Prof. Vlassios Phidas (faisant partie de la délégation de la Patriarchie d'Alexandrie, et 3. Le métropolite Georges Khodre du Mont de Liban. De la part des Eglises Orthodoxes non chalcédoniennes: 1. Le métropolite Paulos Mar Gregorios (l'Eglise Syrienne d'Orient); 2. L'évêque Grégoire (l'Église Copte d'Egypte) et 3. Dr. Vardapet Mesrob Krikorian (l'Eglise Apostolique Arménienne). Les membres de ce sous comité doivent garder le nombre de six, mais sous la réserve de consulter des spécialistes pour l'approfondissement des thèmes. En fonction de la thématique, les membres susmentionnés, plus précisément une partie d'entre eux, peuvent être changés avec des autres personnes. La première séance de travail du sous comité a eu lieu en juin 1986 et a bénéficiée d'accueil et d'hospitalité de l'Église Orthodoxe Russe; la deuxième séance de dialogue a été programmée pour se tenir à Caire, sans mentionner la date exacte, par le soin de l'Église Copte. Pour

et ensuite, à l'initiative des deux présidents, on a élu un secrétariat permanent pour dialogue, ayant la résidence du Centre Orthodoxe de la Patriarchie Œcuménique de Chambésy, qui s'en chargera avec la convocation des entrevues du sous comité mixte de travail et de la Commission mixte sous forme de séances de dialogue.

Les deux co-présidents et les deux secrétaires s'assembleront à Chambésy pour conduire les travaux. Le chef du secrétariat permanent de la Commission mixte du dialogue sera I.P.S.Damaskinos Papandreu, le Métropolite de la Suisse[39].

On peut conclure, en vertu des affirmations précédentes, que ce n'est pas un dialogue théologique très difficile, mais n'y très facile non plus, à cause de l'intervalle de quinze siècles de séparation officielle, ecclésiale, des deux familles des Églises d'Orient, qui ont accumulé malheureusement beaucoup de ressentiments, malentendus et anathèmes, aussi d'une part que d'autre, comme le soulignait aussi le représentant de l'Église orthodoxe roumaine[40].

> „C'est un dialogue responsable pour les deux parties également, parce que chaque partie est intéressée par le résultat de ce dialogue. La reconstruction de l'unité ecclésiale de deux familles de l'Église augmentera l'importance de l'Église Orthodoxe sur le plan œcuméniste pour accomplir l'unité chrétienne ecclésiale"[41].
> „On doit vaincre certaines mentalités et dépasser toute une série de difficultés terminologiques avec des conséquences directes dans les formules conciliaires en matière de christologie"[42].

---

des détails, voir D. Radu, „Le dialogue théologique officiel entre l'Église Orthodoxe et les Églises orthodoxes, non-chalcédoniennes", pp. 48–49.

[39] D. Radu, „Le dialogue théologique officiel entre l'Église Orthodoxe et les Églises orthodoxes, non-chalcédoniennes", p. 100.

[40] D. Radu, „Le dialogue théologique officiel entre l'Église Orthodoxe et les Églises orthodoxes, non-chalcédoniennes", p. 100..

[41] D. Radu, „Le dialogue théologique officiel entre l'Église Orthodoxe et les Églises orthodoxes, non-chalcédoniennes", p. 90.

[42] D. Radu, „Le dialogue théologique officiel entre l'Église Orthodoxe et les Églises orthodoxes, non-chalcédoniennes", p. 100..

Les théologiens orthodoxes, tant ceux les plus engagés d'une manière directe dans ce dialogue et ceux qui les secondent, par des études et des approfondissements théologiques, doivent faire la preuve non seulement d'une ouverture œcuménique, mais, d'autant plus, du tact au sujet des interprétations des formules conciliaires, en essayant de stimuler ses frères anciens orientaux dans leur travail mené pour l'accomplissement de l'unité[43]. Ceux derniers, bien entendu, ne sont pas tout à fait préparés à accepter des nouvelles interprétations en matière de christologie et pour certains d'entre eux, le IV^{ème} Concile Œcuménique est un obstacle qui doit être écarté, même éliminé, et ainsi, les autres Conciles Œcuméniques (V^{ème}, VI^{ème}, VII^{ème}) semblent inutiles. On ne peut pas ignorer le fait que les Églises Anciennes Orientales conservent entre elles mêmes des différences doctrinaires, même dans le domaine de la christologie. Or, l'Église Orthodoxe ne peut pas partager ou accepter telles conceptions et jugements.

D'autre part, on ne peut pas penser à une Orthodoxie qui a sept Concile Œcuméniques pour une partie et pour une autre, seulement trois Conciles valables[44] :

> „On doit trouver des formules christologiques assez vastes, équilibrées du point de vue dogmatique, antinomiques, pour ne pas dire paradoxales, parmi lesquelles on peut retrouver et rejoindre les deux familles de l'Église universelle, avec les parties doctrinaires opposées inclues, sans supposer le fait que l'Église Orthodoxe abandonne la formule christologique du Concile de Chalcédoine, mais en fait, qu'elle soutient avec fermeté les décisions de ce Concile Œcuménique"[45].

[43] D. Radu, „Le dialogue théologique officiel entre l'Église Orthodoxe et les Églises orthodoxes, non-chalcédoniennes", p. 100.

[44] D. Radu, „Le dialogue théologique officiel entre l'Église Orthodoxe et les Églises orthodoxes, non-chalcédoniennes", p. 99.

[45] D. Radu, „Le dialogue théologique officiel entre l'Église Orthodoxe et les Églises orthodoxes, non-chalcédoniennes", p. 100.

La II[ème] réunion plénière de la Commission mixte du dialogue théologique entre l'Église Orthodoxe et les Églises Orientales Orthodoxes a eu lieu au monastère Anba Bishoy, Wadi-el-Natroun d'Egypte, du 20 au 24 juin 1989[46]. Les représentants officiels des deux familles d'Églises se sont réunis pendant quatre jours dans une atmosphère de chaleureuse cordialité et de fraternité chrétienne en la maison réservée aux invités de la résidence patriarcale dans ce même monastère, et ont apprécié l'hospitalité généreuse et la sollicitude du pape et patriarche copte d'Alexandrie Shénouda III et de son Église[47]. Sa Sainteté, a prononcé une allocution à la séance inaugurale de la réunion et a invité les participants à trouver le moyen de restaurer la communion entre les deux familles d'Églises en dialogue[48]. Voici le texte intégral de l'allocution du Pape Shénouda:

> „Nous nous sommes réunis ici pour examiner la question de la christologie que nous avons pu résoudre si facilement avec les catholiques et pour laquelle nous avons convenu d'une formulation de foi acceptée des deux côtés. Le problème est que le terme "monophysites" est une fausse interprétation qui causa tant de difficultés durant des générations.
> Nous croyons en notre Seigneur Dieu et Sauveur Jésus-Christ, parfait dans sa divinité et parfait dans son humanité. Il a assemblé sa divinité et son humanité en un tout, sans confusion, ni altération, ni séparation et nous ne parlons pas de deux natures après cette union mystérieuse de notre Seigneur.
> Depuis des générations, nos Églises croient en la divinité et en l'humanité de notre Seigneur. Par exemple, quand nous disons

---

[46] Pour des détails significatifs sur cette réunion et sa problématique, il est recommandé de consulter Christine Chaillot, „Démarches ecclésiologiques pratiques dans le dialogue entre Eglises orthodoxes chalcédoniennes et préchalcédoniennes", în: *Le Monde Copte*, 17 (1990), pp. 55–59.

[47] C. Chaillot, „Démarches ecclésiologiques pratiques dans le dialogue entre Eglises orthodoxes chalcédoniennes et préchalcédoniennes", p. 58.

[48] Sur le contenu, voir notamment C. Chaillot, „Démarches ecclésiologiques pratiques dans le dialogue entre Eglises orthodoxes chalcédoniennes et préchalcédoniennes", p. 59.

de saint Athanase d'Alexandrie, qu'il était le héros de la foi ayant défendu la divinité de notre Seigneur contre l'Arianisme. En même temps, il a expliqué l'humanité de notre Seigneur dans son fameux ouvrage "L'incarnation du Logos". Ainsi ce Père de l'Église parla de la divinité et de l'humanité de notre Seigneur. Quand nous parlons d'une nature, nous ne parlons pas d'une divinité seule ni non plus d'une humanité seule, mais quand nous parlons de son unique nature, dans notre esprit cela signifie la nature du Logos increé.

Comme disait notre Père commun saint Cyril d'Alexandrie „*Mia Physis tou Theou Logou sesarkomené*" nous disons que dans l'homme, dans chaque homme, il y a deux natures unies ensemble dans une nature, esprit et chair. Quand nous parlons de deux natures des êtres humains, nous n'entendons pas esprit seul ou chair seule, nous entendons nature humaine.

En même temps, nous anathémisons la doctrine et les enseignements aussi bien de Nestorius et d'Eutychès. Si nous croyons que notre Seigneur est parfait dans sa divinité et parfait dans son humanité, cela signifie que nous croyons en Lui comme au Dieu Homme ou Dieu manifesté dans la chair, comme il est mentionné dans la première épître de saint Paul à Timothée, chapitre 3, 16. Comme il ne s'agit que d'une question de linguistique ou de terminologie, nous pouvons trouver une formulation de foi qui soit acceptée par les deux familles. Je pense qu'il y a plusieurs problèmes sérieux qui sont apparus dans le monde chrétien, qui ne sont pas moindres que celui de Chalcédoine. Si nous pouvons être un, le monde de l'Orthodoxie pourra être plus fort et solide pour affronter de tels problèmes sérieux.

Par exemple, nous pouvons travailler ensemble contre les témoins de Jéhovah, les Adventistes dispersés dans plusieurs pays et qui sont contre le Credo et la foi chrétiens. Nous pouvons travailler ensemble pour affronter ce qu'on appelle la nouvelle théologie, qui ne prend en considération que certains passages de la Bible en tant que théologie nouvelle. Nous pouvons aussi faire face à de nombreux autres problèmes comme l'ordination des femmes pour laquelle certains essaient de manipuler le sens et même l'interprétation de la sainte Bible. Les gens qui parlent de droits des femmes posent quelquefois sérieusement la question sur Dieu Lui-même, s'il est un père ou une mère, et

ils essaient de donner une autre interprétation de la sainte Bible pour supprimer le mot Père; je note dans certaines prières du Conseil œcuménique des Églises qu'au lieu de dire notre Père qui êtes aux Cieux, on voudrait dire notre parent qui êtes aux Cieux, changer le mot Père; et ce mot se trouve plusieurs fois dans les Évangiles. Ils veulent changer tout cela, et même le mot Fils. Il y a actuellement plusieurs personnes qui ne respectent pas la sainte Bible. Elles essaient d'utiliser les versets de la Bible pour maintenir leur propre compréhension du texte. Je pense que nous devons avoir le courage d'affronter ces problèmes, et ne pas utiliser tout notre temps à trouver des solutions à quelque problème linguistique sur la christologie, du moment que nous tous croyons en la parfaite divinité et en la parfaite humanité de notre Seigneur.

Le monde entier attend que l'Orthodoxie fasse quelque chose contre tant d'hérésies répandues dans le monde, pour la liberté et son sens, contre l'immoralité, l'homosexualité et ce qu'on appelle des prêtres thaumaturges, contre l'ordination à la prêtrise d'homosexuels ...

Permettez-moi de dire qu'en Orient, dans les pays non chrétiens, de telles choses qui se passent en Occident donnent une mauvaise réputation au christianisme. Ces pays ne font pas de différence entre Orient et Occident. Il y a même certaines Églises qui pourraient admettre la polygamie dans le but d'intégrer certains groupes dans leur sein et d'autres qui permettraient des mariages mixtes dans l'Église avec des non-chrétiens et dont les enfants ne seraient pas baptisés. Le monde entier demande que quelque chose soit fait, de ne pas consacrer tout son temps à un seul problème et de ne pas prendre autant d'années à résoudre ce problème.

Quand je vois qu'il nous a fallu quatre ou cinq ans avant de pouvoir réunir cette assemblée, je ne sais pas combien il nous faudra attendre, combien d'autres années encore pour une autre sous-commission ou une autre commission pour compléter nos discussions. Je ne sais même pas si cela aura lieu dans notre génération ou dans une autre.

Donc, je suggère que nous travaillions pour finir nos discussions dans les plus brefs délais et que nous n'attendions pas des années et des années. Je me permets aussi de poser un autre problème: plusieurs chrétiens se convertissent à d'autres

> religions, même en Europe et en Amérique. En Amérique il y a même une Église nommée Église du diable.
> Si le monde orthodoxe pouvait s'unir, affronter tous ces problèmes et coopérer, nous pourrions atteindre de bons résultats, expliquer la vraie théologie, les vrais dogmes, la vraie exégèse de la Bible et nous ne prendrions pas tant d'années à discuter les malentendus du mot „monophysites". Nous croyons en la divinité de notre Seigneur, en l'humanité de notre Seigneur, parfait dans sa divinité et parfait dans son humanité. Nous croyons que la sainte Vierge Marie est „Théotokos", la Mère de Dieu. Je prie pour le succès de votre réunion. (...) Je vous remercie tous d'être venus pour participer à cette réunion"[49].

Ensuite, les participants sont allés au Caire pour écouter l'homélie que le pape Shénouda adresse chaque semaine à des milliers de fidèles dans la grande cathédrale de la ville. Plus tard, le pape Shénouda a reçu les convenus dans sa résidence. Les vingt-trois délégués venaient de treize pays et représentaient treize Églises[50].

Le thème principal des discussions était le rapport de la sous commission mixte composée de six théologiens sur les problèmes de terminologie et d'interprétation actuelle des dogmes christologiques[51]. Les séances étaient coprésidées par Son Éminence le métropolite Damaskinos de Suisse et Sa Grâce l'évêque Bishoy de Damiette[52]. Dans sa réponse au pape Shénouda, le métropolite Damaskinos lança un appel aux participants pour dépasser les difficultés causées par

[49] L'intégrale de l'allocution est donnée également sur le site officiel de l'Eglise Copte Orthodoxe de France, http://eocf.free.fr/revue_monde_copte.htm., dernier accès le 12 juin 2017.

[50] Voir notamment, C. Chaillot, „Démarches ecclésiologiques pratiques dans le dialogue entre Eglises orthodoxes chalcédoniennes et préchalcédoniennes", p. 60.

[51] C. Chaillot, „Démarches ecclésiologiques pratiques dans le dialogue entre Eglises orthodoxes chalcédoniennes et préchalcédoniennes", p. 62.

[52] C. Chaillot, „Démarches ecclésiologiques pratiques dans le dialogue entre Eglises orthodoxes chalcédoniennes et préchalcédoniennes", p. 63.

les différences de formulation. On reproduit ici sa réponse intégrale:

> „Sainteté, c'est avec une émotion et une gratitude particulières que je rappelle à ma mémoire notre dernière rencontre (inoubliable pour moi) en ce saint lieu, au cours de la période pascale de l'année 1985, lorsque, en compagnie du professeur Vlassios Phidas, j'étais venu comme envoyé de Sa Sainteté le patriarche œcuménique Dimitrios I^er^ afin de contribuer - avec l'assentiment des autres chefs de vos Églises au progrès plus intensif du dialogue officiel entre nos Églises. L'IIIème Conférence panorthodoxe préconciliaire salue avec grande satisfaction l'ouverture récente de ce dialogue et se réjouit du choix de la christologie comme premier thème à examiner.
>
> Les perspectives de ce dialogue laissent espérer avec raison que des solutions seront trouvées en commun aux questions concernant l' „*horos*" du IV^ème^ Concile œcuménique, en étroit rapport également avec les décisions christologiques des autres Conciles œcuméniques, et les moyens menant à l'acceptation des IV^ème^, V^ème^, VI^ème^ et VII^ème^ Conciles œcuméniques, à la levée des anathèmes prononcés de part et d'autre[53], etc.
>
> Quoi qu'il en soit, le dialogue en question serait renforcé si on étudiait et cherchait à résoudre les problèmes pastoraux communs, les deux familles d'Églises vivant dans un même milieu et ayant des présupposés ecclésiaux communs: deux éléments qui peuvent contribuer à la solution de ces problèmes.
>
> C'est avec joie que nous avons pu constaté en vous écoutant que Votre Sainteté a cerné des problèmes concrets, pastoraux et autres, qui demandent à être affrontés et résolus en commun de manière responsable.
>
> Il n'est pas nécessaire de rappeler ici une fois de plus que le devoir de faire avancer l'unité s'est aujourd'hui répandu dans un cercle très large de théologiens orthodoxes qui constatent l'unité essentielle dans la foi christologique de nos Églises. Cette constatation - ou plutôt cette conviction - se répand de plus en plus, je le répète, parmi nos théologiens.

---

[53] Voir notamment le texte concernant cette question, qui est donné intégralement chez C. Chaillot, „Démarches ecclésiologiques pratiques dans le dialogue entre Eglises orthodoxes chalcédoniennes et préchalcédoniennes", pp. 62–63.

C'est ainsi, par exemple, que deux théologiens orthodoxes avaient pu écrire dans un „Appel" qu'ils avaient lancé à l'Église en vue du futur saint et grand Concile de l'Église Orthodoxe: „Une réparation urgente s'impose concernant les anciennes Églises orientales. Après trois rencontres entièrement positives entre théologiens, l'unité fondamentale de foi ne fait plus de doute. Il a suffi pour cela de retrouver la commune inspiration patristique et de replacer Chalcédoine dans la dialectique entière de l'histoire de l'Église. Il importe maintenant de secouer les inerties historiques pour poser sans tarder des actes d'union qui consacreront la présence de l'Orthodoxie jusque dans les profondeurs de l'Afrique et de l'Asie"[54].

Je désire de même relever le fait que le rapprochement entre les deux Églises constitue aussi une nécessité historique, ainsi que cela a été souligné par leurs représentants respectifs, dans le cadre du Moyen-Orient arabe en 1972: „Les Églises orthodoxes et les anciennes Églises orientales réalisant dans l'Orient arabe la distance qui les séparait depuis le V^{ème} siècle, malgré leur attachement à une même confession, ont senti le besoin de se rencontrer pour étudier les moyens de surmonter les obstacles qui, jusqu'à présent, ont empêché l'unité complète entre elles. Puisqu'elles vivent dans la même réalité historique et sont confrontées aux mêmes problèmes temporels et spirituels, elles sont convaincues qu'une responsabilité commune les appelle à être unies dans le témoignage et le service, dépassant les différences de langage et les obstacles historiques qui les avaient séparées dans le passé"[55]. Vous vous êtes référé, Sainteté, à la théologie - que nous partageons - de Cyril d'Alexandrie concernant *„une seule nature du Dieu Verbe incarné"*.

Nous souhaitons et nous prions pour que son humilité et son sens élevé de responsabilité puissent nous servir d'exemple. Car il n'a pas insisté sur la priorité de sa propre théologie - pourtant si admirable dans l'espoir de se réconcilier en 433 avec Jean d'Antioche, après qu'il eût été convaincu qu'au delà des différences, leur foi était identique.

[54] C. Chaillot, „Démarches ecclésiologiques pratiques dans le dialogue entre Eglises orthodoxes chalcédoniennes et préchalcédoniennes", p. 60.

[55] *Επισκεπσις*,, 50, 14 martie 1972, p. 5.

Bien sûr, je ne prétends pas que nous devrions renoncer de part et d'autre aux formulations théologiques qui nous sont propres - dans la mesure notamment où elles sont acceptables ou aux différents us et coutumes locaux qui souvent enrichissent la tradition commune de notre foi, unique dans son essence, et cela afin d'arriver au plus vite à restaurer la pleine communion entre nos Églises.
Sur ce point je souhaite que nous soyons inspirés dans le travail responsable que nous entreprenons par la tradition de l'Église d'Alexandrie et notamment par l'attitude et l'„*ethos*" d'Athanase d'Alexandrie qui savait mettre les mots toujours secondaires par rapport aux choses au service de l'expression de l'essence des choses qui, elle a toujours la priorité. Et l'essence, dans ce contexte, est une: la recherche commune des conditions qui nous conduiront - si Dieu le veut et avec la bénédiction de Votre Sainteté et des Églises que nous représentons ici - à la restauration tant désirée de la pleine communion entre nous afin que nous puissions contribuer avec plus de crédibilité au dépassement de la séparation entre l'Orient et l'Occident. Le monde chrétien tel qu'il est, c'est-à-dire séparé, présente une situation qui n'est pas normale, une plaie dans le Corps du Christ - une plaie qui doit être guérie selon Sa volonté qu'en toute humilité nous servons. Ainsi soit-il"[56].

Un petit groupe de rédaction formé par le métropolite Paulos Mar Gregorios de New Delhi, le professeur Vlassios Phidas, le Rév. Professeur Jean Romanides, le professeur Ivan Dimitrov et monsieur Joseph Morris Faltas, rédigea une brève Déclaration de foi basée sur le rapport de la sous-commission mixte, dans laquelle étaient exprimées les convictions christologiques communes des deux côtés. Cette déclaration, après quelques modifications, fut adoptée par la Commission mixte[57]. „Elle sera transmise à nos Églises pour être approuvée comme l'expression de notre foi commune

[56] *Επισκεπσις*„, 50, 14 martie 1972, p. 6.

[57] C. Chaillot, „Démarches ecclésiologiques pratiques dans le dialogue entre Eglises orthodoxes chalcédoniennes et préchalcédoniennes", p. 62.

sur le chemin vers la restauration de la pleine communion entre nos deux familles d'Églises"[58]. La Commission mixte a également nommé une sous-commission pour les problèmes pastoraux entre les Églises des deux familles, composée des dix personnes suivantes:

1. Métropolite Damaskinos, Co-président, „Ex officio"
2. Évêque Bishoï, Co-président, „Ex officio"
3. Prof. Vlassios Phidas, Co-Secrétaire, „Ex officio"
4. Évêque Mesrob Krikorian, Co-Secrétaire, „Ex officio"
5. Métropolite Georges Khodr du Mont Liban.
6. Métropolite Pierre d'Axoum.
7. Prof. Stoyan Gossevic (Serbie).
8. Prof. Dr. K. M. George (Inde).
9. Un délégué du patriarche Ignace Zakka Iwas de Syrie.
10. Métropolite Grégorios de Shoa.

Cette sous-commission tiendra sa première séance du 30 janvier au 3 février 1990, dans le monastère d'Anba Bishoï et préparera un rapport pour la prochaine réunion de la Commission mixte[59]. Il a aussi été décidé que la prochaine réunion de la Commission mixte se tiendrait en septembre 1990 à Chambésy, Genève[60]. Du 1er au 6 novembre 1993 s'est réuni au Centre orthodoxe du Patriarcat Œcuménique à Chambésy, Genève, la Commission mixte de dialogue entre l'Église orthodoxe et les Églises orthodoxes orientales dans le but de faire le point sur le processus visant à restaurer la pleine communion entre ces Églises. Les séances étaient présidées conjointement par les métropolites Damaskinos

[58] C. Chaillot, „Démarches ecclésiologiques pratiques dans le dialogue entre Eglises orthodoxes chalcédoniennes et préchalcédoniennes", p. 64.

[59] C. Chaillot, „Démarches ecclésiologiques pratiques dans le dialogue entre Eglises orthodoxes chalcédoniennes et préchalcédoniennes", p. 64.

[60] C. Chaillot, „Démarches ecclésiologiques pratiques dans le dialogue entre Eglises orthodoxes chalcédoniennes et préchalcédoniennes", p. 64.

de Suisse (Patriarcat Œcuménique) et Bishoy de Damiette (Église copte)[61].

Du côté orthodoxe, outre le co-président, le métropolite Damaskinos, participaient aussi: le métropolite Chrysostome de Péristérion, le rév. prof. Georges Dragas, le prof. Georges Martselos, conseillers (Patriarcat Œcuménique); le métropolite Pierre d'Axoum, le prof. Viassios Phidas, secrétaire de la Commission (Patriarcat d'Alexandrie); le métropolite Georges du Mont-Liban (Patriarcat d'Antioche); le métropolite Pitirim de Volokolamsk et Jurjev, le prof. Nikolai Zabolotski (Patriarcat de Russie); le métropolite Antoine de Transylvanie (Patriarcat de Roumanie); le horépiscopos Barnabas de Salamis, le prof. Andréas Papavasiliou (Église de Chypre); le métropolite Mélétios de Nikopolis, le rév. prof. Jean Romanides (Église de Grèce); le père Jani Trebicka, le père Martin Ritsi (Église d'Albanie); le rév. prof. Pavel Ales, le prof. Roman Juriga (Église de Tchécoslovaquie); le père Heikki Huttunen (Église de Finlande).

Du côté des Églises orientales, outre le co-président, le métropolite Bishoy, participaient: l'évêque Sérapion de Public, le rév. prof. Emile Maher Ishak, le théologien Joseph Moris Faltas, conseillers (Église copte); le métropolite Grégorios Yohanna Ibrahim d'Alep (Église syrienne); l'archevêque Dr Mesrob Krikorian, co-secrétaire (Catholicosat arménien d'Etchmiadzin); l'archevêque Aram Keshishian, l'archevêque Mesrob Ashdjian (Catholicosat de Cilicie); le père George Kondothra (Église syrienne Malankara de l'Est); l'archevêque Makarios de Tigrée, le père Johannes Seife Sellassie (Église éthiopienne)[62].

Au cours de la séance d'ouverture, le métropolite Damaskinos de Suisse prononça l'allocution suivante:

---

[61] Voir notamment dans ce sens A. Plămădeală, „Le dialogue entre L'Église Orthodoxe et L'Église orthodoxe ancien orientale", p. 140.

[62] A. Plămădeală, „Le dialogue entre L'Église Orthodoxe et L'Église orthodoxe ancien orientale", pp. 141–142.

„Chers frères en Christ,
Je vous souhaite la bienvenue au Centre orthodoxe du Patriarcat Œcuménique et je vous transmets les voeux et la bénédiction de Sa Sainteté le patriarche œcuménique Bartholomaios pour le succès des travaux de notre Commission.
La présente réunion plénière de la Commission théologique mixte de dialogue entre l'Église orthodoxe et les Églises orthodoxes orientales est des plus importantes non seulement pour la mise en valeur correcte du travail théologique - à portée vraiment historique - accompli par notre Commission au cours de ses réunions précédentes, mais aussi pour les possibilités qu'elle offre de faciliter les procédures ecclésiastiques nécessaires au rétablissement de la pleine communion. Notre tâche est difficile mais peut-être elle sera menée à bien si nous nous conformons tous à l'esprit des grandes personnalités patristiques de l'Église des premiers siècles. Ce sont justement les Pères qui sont nos maîtres à tous. Ce sont eux qui dirigeront notre pensée et nos réflexions de sorte que nos propositions finales soient conformes à la volonté du Seigneur.
La tâche de la présente réunion découle de l'accomplissement du travail théologique de notre Commission, consigné dans les deux Déclarations Communes et qui, à quelques exceptions près, est généralement apprécié comme une contribution essentielle sur la voie du rétablissement de la communion ecclésiale.
Je désire souligner que trois Églises orthodoxes - à savoir les Patriarcats d'Alexandrie, d'Antioche et de Roumanie - ont officiellement exprimé leur accord et leur satisfaction pour les résultats de notre Dialogue et attendent avec confiance les développements qui rendront possible la communion parfaite entre les deux familles d'Églises. Les appréciations des autres Églises orthodoxes locales sont également positives. Dans ce sens, l'agenda et la méthode de la présente réunion de la Commission confirment que quelque chose d'important est en train de se passer dans les relations entre nos Églises.
L'agenda indique que nous sommes appelés à rechercher des propositions concrètes pour surmonter les obstacles ecclésiaux constatés dans nos Déclarations communes, par exemple, les anathèmes historiques prononcés de part et d'autre, et le manque d'énumération commune des sept conciles œcumé-

niques. C'est dans cet esprit que furent formulés les thèmes de notre agenda, à savoir:

1. Quelle est l'autorité ecclésiastique compétente de part et d'autre pour lever les anathèmes et quels sont les présupposés de rétablissement de la communion ecclésiale?
2. La levée des anathèmes de quels conciles et de quelles personnes, est-elle possible aux termes du paragraphe 10 de la II^e Déclaration commune;
3. Quelle est la procédure canonique de part et d'autre pour la levée des anathèmes et le rétablissement de la communion ecclésiale?
4. Comment pouvons-nous comprendre et appliquer le rétablissement de la communion ecclésiale dans la vie de nos Églises?
5. Quelles sont les conséquences canoniques et liturgiques de la pleine communion?
6. Il est évident pour tous que nos propositions théologiques doivent être fondées sur la tradition et la praxis ecclésiastiques des premiers siècles; les Églises ont donc honoré notre Commission en lui confiant l'examen de ces questions."[63]

Les représentants officiels des deux familles d'Églises orthodoxes et leurs conseillers furent réunis dans une atmosphère de prière et de chaleureux et cordial amour fraternel entre chrétiens. Au Centre orthodoxe du Patriarcat Œcuménique, ils ont bénéficié de l'hospitalité généreuse de Sa Sainteté le patriarche œcuménique Bartholoméos I^er par les soins de Son Éminence le métropolite Damaskinos de Suisse[64].

Les trente participants venaient de: l'Albanie, l'Autriche, la Chypre, l'Egypte, les États-Unis d'Amérique, l'Éthiopie,

---

[63] A. Plămădeală, „Le dialogue entre L'Église Orthodoxe et L'Église orthodoxe ancien orientale", pp. 144–145.

[64] A. Plămădeală, „Le dialogue entre L'Église Orthodoxe et L'Église orthodoxe ancien orientale", p. 139.

la Finlande, la Grande-Bretagne, la Grèce, l'Inde, le Liban, la Pologne, la Roumanie, la Russie, la Suisse, la Syrie et la Tchéquie[65]. Les réunions plénières de la Commission mixte étaient coprésidées par Leurs Éminences les métropolites Damaskinos de Suisse et Bishoy de Damiette[66]. Dans son discours inaugural, le métropolite Damaskinos de Suisse expliqua la procédure à suivre et souligna que:

> „La présente réunion plénière de la Commission théologique mixte de dialogue entre l'Église orthodoxe et les Églises orthodoxes orientales est des plus importantes non seulement pour la mise en valeur correcte du travail théologique - à portée vraiment historique - accompli par notre Commission au cours de ses réunions précédentes, mais aussi pour les possibilités qu'elle offre de faciliter les procédures ecclésiastiques nécessaires au rétablissement de la pleine communion"[67].

À l'issue de la séance inaugurale, chaque partie se réunit séparément afin de discuter les rapports préparés sur les thèmes suivants :

- Quelle est l'autorité ecclésiastique compétente de part et d'autre pour lever les anathèmes et quels sont les présupposés de rétablissement de la communion ecclésiale?
- La levée des anathèmes de quels conciles et de quelles personnes, est-elle possible aux termes du paragraphe 10 de la II^e^ Déclaration commune;
- Quelle est la procédure canonique de part et d'autre pour la levée des anathèmes et le rétablissement de la communion ecclésiale?

---

[65] Cf. la liste donnée dans A. Plămădeală, „Le dialogue entre L'Église Orthodoxe et L'Église orthodoxe ancien orientale", pp. 141–142.

[66] Voir notamment A. Plămădeală, „Le dialogue entre L'Église Orthodoxe et L'Église orthodoxe ancien orientale", p. 140.

[67] A. Plămădeală, „Le dialogue entre L'Église Orthodoxe et L'Église orthodoxe ancien orientale", p. 142.

- Comment pouvons-nous comprendre et appliquer le rétablissement de la communion ecclésiale dans la vie de nos Églises?
- Quelles sont les conséquences canoniques et liturgiques de la pleine communion?

Les deux rapports préparés furent présentés au plénum le troisième jour des travaux pour clarification et discussion. À l'issue des discussions, les Orthodoxes orientaux ont présenté un document de réponse qui élargit le débat au sein du plénum[68]. Un comité de rédaction fut nommé, constitué de Leurs Éminences les métropolites Bishoy de Damiette, Grégorios Yohanna Ibrahim et Mesrob Krikorian, du côté des Églises Orthodoxes Orientales, et des professeurs Rév. Pères Jean Romanidès et George Dragas ainsi que du professeur Vlassios Phidas, du côté orthodoxe, afin de préparer les propositions spécifiques de la Commission aux deux familles d'Églises au sujet de la levée des anathèmes, prononcés de part et d'autre, et du rétablissement de la pleine communion[69].

À l'issue de la signature du Communiqué par les deux coprésidents et les deux secrétaires de la Commission, le métropolite Damaskinos de Suisse prononça l'allocution de clôture suivante[70]:

> „Chers frères en Christ,
> Les réunions du plénum de notre Commission mixte furent toujours des assemblées de recueillement spirituel où la parole des grandes figures patristiques de notre tradition commune renforçait constamment dans le Saint Esprit nos faibles forces devant le mystère de la divine économie en Christ. La force de la foi des Pères de l'Église rayonnait la même lumière de la vérité de la foi à travers les multiples formes d'expression de

[68] A. Plămădeală, „Le dialogue entre L'Église Orthodoxe et L'Église orthodoxe ancien orientale", p. 144.

[69] Voir A. Plămădeală, „Le dialogue entre L'Église Orthodoxe et L'Église orthodoxe ancien orientale", pp. 145–146.

[70] A. Plămădeală, „Le dialogue entre L'Église Orthodoxe et L'Église orthodoxe ancien orientale", p. 146.

la tradition apostolique. Les rencontres non officielles et les réunions officielles de notre Commission théologique mixte furent, en dernière analyse, une commune expression de la conscience ecclésiale à savoir que l'authenticité de la tradition patristique constitue non seulement le fondement inamovible de la continuité authentique de la foi apostolique dans la vie de l'Église mais, de plus, la force invincible permettant de confirmer sans cesse l'unité de l'Église dans la vraie foi et l'amour.

Dès le début, les représentants des deux familles d'Églises orthodoxes avons eu la conscience ferme et inébranlable que seuls les Pères de l'Église pouvaient nous aider à mener correctement et efficacement notre dialogue théologique. Même les moments de tension au cours de nos discussions étaient dus au zèle de comprendre plus profondément la sagesse patristique par rapport aux problèmes actuels dans les relations de nos Églises. Si, par conséquent, les Pères nous unissent, qui pourra nous séparer, nous empêcher de participer en commun à tout ce que l'amour du Dieu a légué à l'Église par l'Incarnation du Fils?

C'est dans cet esprit que nous avons aussi travaillé durant la présente réunion du plénum de notre Commission, aussi bien lors de nos séances séparées que plénières. Il s'agissait de mettre en valeur nos *Déclarations communes*, notamment celle sur la question christologique, pour l'unité de l'Église: cela fit de nouveau apparaître la force de la tradition patristique. Elle nous permit de discerner que, même à travers des parcours historiques différents, nous n'avons jamais cessé de respecter profondément les paroles de nos pères spirituels communs et que c'est uniquement avec leur aide que nous pourrons être conduits à rétablir la communion ecclésiale.

Nous sommes tous conscients d'avoir répondu avec zèle au mandat de nos Églises et d'avoir donné notre témoignage théologique concernant l'unité de foi sous-jacente à nos deux traditions théologiques. Nos Églises apprécieront dans l'amour nos propositions et trouveront les solutions dictées par l'économie ecclésiastique pour accélérer leur marche vers la pleine communion devant l'autel du Seigneur d'où leurs fidèles puisent un remède d'immortalité et un antidote contre la mort.

En clôturant la dernière séance de cette réunion de la Commission, je me dois de remercier avec gratitude nos Églises pour la confiance dont elles nous ont gratifiés dans notre mission

difficile, mon frère le co-président, Son Éminence le métropolite Bishoy de Damiette pour son dévouement zélé à la voix des Pères, les secrétaires et les membres de la Commission pour leur empressée et essentielle contribution théologique, les conseillers pour leur aide constructive, les interprètes pour leur effort de nous libérer des contraintes linguistiques et les autres précieux collaborateurs et collaboratrices pour leur service sans relâche. Merci à tous".

L'épilogue actuel du dialogue officiel entre les deux Églises: bilan et perspectives

La Commission inter orthodoxe du dialogue avec les Églises Anciennes Orientales s'est réunie au Centre orthodoxe du Patriarcat Œcuménique à Chambésy du 10 au 13 mars 2005[71], à l'invitation de Sa Sainteté le patriarche œcuménique Bartholoméos I[er] que la commission remercie chaleureusement de l'hospitalité. La réunion avait pour but d'examiner les questions encore restées en suspens et les perspectives ouvertes à la poursuite des travaux de la Commission mixte du dialogue théologique[72].

Le métropolite Emmanuel de France, coprésident orthodoxe de la Commission théologique mixte, a présidé les travaux de la commission, auxquels ont participé, avec l'accord de Leurs Béatitudes les Primats des très saintes Églises orthodoxes, d'éminents théologiens ecclésiastiques et laïcs, ayant siégé au sein de la Commission théologique mixte ou des sous-commissions chargées respectivement des questions pastorales et liturgiques[73].

À l'ouverture des travaux, Son Excellence l'évêque Makarios de Lampsaque a donné lecture du message de bienvenue adressé aux participants par Son Éminence le métropolite

---

[71] *Επισκεπσις*, 647, 30 aprilie 2005, p. 23.
[72] *Επισκεπσις*, 647, 30 aprilie 2005, p. 24.
[73] *Επισκεπσις*, 647, 30 aprilie 2005, p. 24.

Jérémie de Suisse, directeur du Centre orthodoxe. Les participants à la commission ont ensuite écouté les rapports concis suivants sur:

a) L'évolution et les perspectives du dialogue, présenté par Son Éminence le métropolite Emmanuel de France, président de la Commission mixte;

b) Les critères d'évaluation du travail théologique fourni par la Commission mixte du dialogue et les réserves formulées sur ce travail, présenté par le professeur Vlassios Phidas, secrétaire orthodoxe de la Commission mixte;

c) La signification de l'accord obtenu sur la question christologique et la réfutation de ceux qui objectent à l'interprétation de reconnaissance par Jean Damascène de l'"orthodoxie" des non-chalcédoniens, présenté par le professeur Georges Martzélos;

d) Les imprécisions du paragraphe 8 de la II^e Déclaration de consensus théologique et la nécessité de clarifier celui-ci, présenté par M^e Albert Laham;

e) Les difficultés théologiques du Dialogue avec les Églises orientales, présenté par le père Valentin Asmousse, professeur à l'Académie théologique de Moscou;

f) Les relations bilatérales de l'Église orthodoxe russe avec les Églises orthodoxes orientales et les réserves exprimées par l'Église orthodoxe russe concernant les documents des Déclarations de consensus théologique, présenté par le professeur Serge Govoroune, professeur à l'Académie théologique de Moscou;

g) Les problèmes liturgiques issus du rapprochement des deux familles d'Églises et la façon de les envisager, présenté par le professeur Jean Foundoulis[74].

Son Éminence le métropolite Pierre d'Axoum (Patriarcat d'Alexandrie), Son Excellence l'évêque Basile de Trimythonte (Église de Chypre), le révérend professeur Nicolae Necula (Église de Roumanie) et le révérend archimandrite Warsono-

[74] *Επισκεπσις*, 647, 30 aprilie 2005, pp. 26–28.

fiusz (Église de Pologne) ont aussi participé aux travaux de la Commission et y ont apporté leur contribution constructive aux débats[75].

Les rapports concis et les débats ont été d'un haut niveau, non seulement concernant l'évaluation critique de l'importante œuvre théologique fournie par la Commission théologique mixte, toujours par rapport aux nombreuses réserves exprimées par divers milieux, mais aussi concernant le besoin de planifier la tâche future de la Commission théologique mixte afin de remédier aux imprécisions ou aux omissions constatées et pour mettre mieux à profit le travail théologique accompli. Les exposés présentés à l'appui de nombreux arguments d'ordre théologique, ecclésiologique et méthodologique, pourraient être résumés dans les propositions suivantes:

1. Le dialogue théologique entre l'Église orthodoxe et les anciennes Églises orientales préchalcédoniennes est particulièrement important, comme en a décidé à l'unanimité l'IIIème Conférence panorthodoxe préconciliaire (1986)[76].

---

[75] *Επισκεπσις*, 647, 30 aprilie 2005, p. 29.

[76] *Επισκεπσις*, 647, 30 aprilie 2005, p. 30. La préparation du Saint et Grand Concile est une tâche commune de toutes les Églises orthodoxes territoriales, autocéphales ou autonomes. Celles-ci y travaillent activement sous la coordination du Patriarcat œcuménique. La 4ème Conférence panorthodoxe (Chambésy, 1968) a précisé le contexte institutionnel des procédures mises sur pied pour préparer les thèmes figurant à l'agenda du Concile. Elle a créé le Secrétariat pour la préparation du Saint et Grand Concile, siégeant à Chambésy (Genève), et en a confié la charge au directeur du Centre orthodoxe du Patriarcat œcuménique. Elle a aussi défini la procédure d'élaboration par les Églises territoriales d'études (contributions), sur la base desquelles le Secrétariat est chargé de présenter un rapport à la Commission inter orthodoxe préparatoire et aux Conférences panorthodoxes préconciliaires. La 1ère Conférence panorthodoxe préconciliaire (Chambésy, 1976) a choisi dans la liste établie par la 1ère Conférence panorthodoxe (Rhodes, 1961) les dix thèmes les plus significatifs pour figurer dans l'agenda du Concile, sans exclure la possibilité pour celui-ci d'en discuter d'autres. Les dix thèmes couvrent d'importants domaines à la fois pour le bon fonctionnement des relations

Dès lors, il faut poursuivre ce dialogue pour achever le travail de la Commission théologique mixte, ainsi que celui des sous-commissions chargées des questions pastorales et liturgiques.

2. La Commission théologique mixte doit planifier ses travaux pour examiner, d'une part, les réserves et critiques formulées, qu'elles soient ou non fondées, sur quelques points obscurs des deux Déclarations théologiques communes (1989, 1990) et les conséquences de ces documents, d'autre part, les questions encore restées en suspens des deux sous-commissions[77]. C'est l'unique façon de mettre en relief non seulement l'importance du consensus obtenu sur la question christologique, mais aussi de préparer dûment le corps de l'Église.

---

inter orthodoxes (institution canonique de l'autocéphalie et de l'autonomie, organisation canonique de la Diaspora orthodoxe, Diptyques orthodoxes) et pour les relations de l'Orthodoxie avec l'ensemble du monde chrétien (participation au Mouvement œcuménique, dialogues théologiques bilatéraux, officiellement engagés avec les autres Églises chrétiennes), ainsi que pour le renouveau du message de l'Orthodoxie sur des questions actuelles concernant l'humanité (paix, justice sociale, droits de personnes, protection de l'environnement, questions de bioéthique, etc.). L'examen des thèmes, figurant dans la deuxième et la troisième unité, est déjà complété par l'acceptation unanime des documents qui les concernent par la 2ème (Chambésy, 1982) et la 3ème Conférence panorthodoxe préconciliaire (Chambésy, novembre 1986). Les textes de la III^{ème} Conférence panorthodoxe préconciliaire sur la participation au Mouvement œcuménique et dialogues théologiques bilatéraux, officiellement engagés avec les autres Églises chrétiennes, qui ont été signés par tous les chefs des délégations, ont été communiqués par le Secrétariat pour la préparation du saint et grand Concile aux Primats des Eglise orthodoxes locales et, selon la décision de la Conférence, sont publiés dans le bulletin d'information du Patriarcat œcuménique, Επισκεπσις, 369, 1986, pp.14-17, et se trouvent également sur le site http://www.centreorthodoxe.org/index.php, dernier accès le 12 juin 2017.

[77] *Επισκεπσις*, 647, 30 aprilie 2005, p. 32. Voir de même, des détails sur le contexte historique favorable pour l'apparition de cette initiative et sur les démarches pratiques ecclésiastiques menées dans ce sens, chez A. Plămădeală, „Le dialogue entre L'Église Orthodoxe et L'Église orthodoxe ancien orientale", pp. 146–148.

Mettre en relief, au moyen d'études spéciales :

a) la base cyrillienne des définitions dogmatiques émanant des conciles œcuméniques IV, V, VI et VII;

b) l'importance ecclésiologique que revêt la reconnaissance de ces conciles et leur numérotation officielle parmi les conciles œcuméniques et;

c) l'importance que revêt la levée des anathèmes pour le rétablissement de la communion ecclésiale.

Ces questions présupposent un examen minutieux et complet de l'héritage théologique des deux traditions et la clarification de la terminologie christologique[78]. Avant de planifier l'activité future, il importe de réunir, organiser et publier, dans un ouvrage, tous les rapports et études portant sur le contentieux théologique des *Documents* de consensus ou réfutant les critiques formulées[79]. Cela afin de justifier, à l'appui d'arguments pertinents, non seulement le travail déjà accompli, mais aussi les perspectives futures des travaux de la Commission théologique mixte et des deux sous-commissions.

Conclusions

Compte tenu des débats christologiques, que nous avons considéré jusqu'à présent, on peut considérer la situation actuelle, par une constatation qui se réfère en spécial au style de dialogue et correspond à une caractéristique similaire de l'orthodoxie de Chalcédoine, par un „style de consensus" qu'en termes de connaissance de la personne de Jésus-Christ se traduit par une particulière relation entre les trois dimensions christologiques. Le style du dialogue et de consensus a la tendance d'identifier la dimension cognitive de la foi, de la pensée et de la langue. Il tient pleinement son „orthodoxie", c'est à dire foie juste, à travers un schéma conceptuel (celui

[78] *Επισκεπσις*, 647, 30 aprilie 2005

[79] *Επισκεπσις*, 647, 30 aprilie 2005, p. 33.

de Cyril d'Alexandrie), qui s'exprime à travers une terminologie (l'ensemble des formules relatives à μία φύσις). Pour bien saisir le contenu et les caractéristiques formelles du consensus christologique qui avait en tant que partenaires chalcédoniens de l'Église Orthodoxe, il faut lire les documents du dialogue lui-même. Dans cette exploration de la sémantique, qui est la tâche centrale de notre recherche, nous nous engageons, après avoir retracé les routes du dialogue christologique envisagé.

Annexe I. La première déclaration commune approuvée (Anba Bishoy – Egypte, juin 1989)

„Nous avons hérité de nos pères en Christ l'unique foi et la tradition apostolique bien que, en tant qu'Églises, nous ayons été séparées pendant des siècles. Comme deux familles d'Églises orthodoxes qui ne jouissent plus depuis longtemps de la communion réciproque nous prions maintenant Dieu en Qui nous mettons notre confiance, de restaurer cette communion sur la base de la commune foi apostolique de l'Église indivise des premiers siècles que nous confessons dans notre commun Credo. Ce qui suit est une simple déclaration, rédigée dans un esprit de piété, de ce que nous croyons, toujours sur le chemin de la restauration de la communion entre nos deux familles d'Églises orthodoxes.

Tout au long de nos discussions nous avons trouvé notre terrain d'entente dans la formule de notre Père commun saint Cyril d'Alexandrie : *mia physis* (*hypotasis*) *tou Theou Logou sesarkomeni,* ainsi que dans son affirmation qu'il *„suffit pour la confession de notre vraie et irréprochable foi de dire et de confesser que la sainte Vierge est Théotokos"* (Hom. 15, cf. Ep. 39).

Il est vraiment grand le merveilleux mystère du Père, du Fils et du Saint-Esprit: un seul vrai Dieu, une *ousia* en trois hypostases ou trois personnes. Que le nom du Seigneur notre Dieu soit béni pour toujours.

Il est grand également le mystère ineffable de l'Incarnation de notre Seigneur Jésus- Christ pour nous et pour notre salut.

Le Logos, éternellement consubstantiel avec le Père et le Saint-Esprit dans sa Divinité, est devenu chair dans les derniers jours par le Saint-Esprit et la bienheureuse Vierge Marie, la *Théotokos*, et est ainsi devenu homme, consubstantiel avec nous dans son humanité mais sans péché. Il est en même temps vrai Dieu et vrai Homme, parfait dans sa Divinité, parfait dans son Humanité. Du fait que celui qu'elle porta dans son sein était en même temps pleinement Dieu et pleinement humain nous appelons la bienheureuse Vierge *Théotokos*.

Lorsque nous parlons de l'hypostase une et composite *(synthetos)* de notre Seigneur Jésus-Christ, nous ne voulons pas dire qu'en Lui s'unissent une hypostase divine et une hypostase humaine. Nous voulons dire que l'une et éternelle hypostase de la Deuxième Personne de la Trinité a assumé notre humaine nature créée, dans un acte l'unissant à sa propre divine nature incréée pour former ensemble un réel être divino-humain uni inséparablement et sans confusion, les natures étant distinguées l'une de l'autre uniquement dans la contemplation *(theoria).*

L'hypostase du Logos avant l'Incarnation n'est évidement pas composite, ni même avec sa nature divine. La même hypostase, distincte de la nature, du Logos incarné n'est pas non plus composite. L'unique personne *(prosopon)* théandrique de Jésus-Christ est une hypostase éternelle qui a assumé la nature humaine dans l'Incarnation. C'est pour cela que nous appelons cette hypostase composite, en raison des natures qui sont unies afin de former une unité composite. Le vrai problème n'est pas de savoir si nos Pères utilisaient toujours les termes *physis* et *hypostasis* de manière interchangeable et confondaient l'un avec l'autre. Car le terme *hypostasis* peut être utilisé pour désigner aussi bien la personne distincte de la nature que la personne avec la nature, car une hypostase n'existe en fait jamais sans une nature.

C'est cette même hypostase de la Deuxième Personne de la Trinité, engendrée de toute éternité par le Père, qui, dans ces derniers jours, devint un être humain et naquit de la Vierge bienheureuse. C'est là le mystère de l'union hypostatique que nous confessons dans une humble adoration – l'union réelle du divin avec l'humain, avec tous les traits propres et toutes les fonctions de la divine nature incréée, y compris la volonté naturelle et l'énergie naturelle, unies inséparablement et sans confusion à la nature humaine créée avec tous ses traits propres et toutes ses fonctions, même la volonté naturelle et l'énergie naturelle. C'est le Logos incarné qui est le sujet de tout „vouloir" et de toute action de Jésus-Christ.

Nous sommes d'accord pour condamner les hérésies néstorienne et euthychienne.

Nous ne séparons ni ne divisons la nature humaine dans le Christ de Sa nature divine, ni, non plus, nous pensons que la première a été absorbée par la dernière et ainsi aurait cessé d'exister.

Les quatre expressions employées pour décrire le mystère de l'union hypostatique appartiennent à notre tradition commune, **sans confusion** *(asynchytos)*, **sans changement** *(atreptôs)*, **sans séparation** *(achôristos)* et **sans division** *(adiairetos)*. Ceux parmi nous qui parlent de deux natures dans le Christ ne nient pas par là leur inséparable et indivisible union; ceux d'entre nous qui parlent d'une nature divino humaine unie en Christ ne nient pas la présence dynamique continue en Christ du divin et de l'humain, sans changement ni confusion.

Notre accord mutuel n'est pas limité à la christologie, mais embrasse toute la foi de l'Église une et indivisible des premiers siècles. Nous sommes d'accord également sur la façon de comprendre la Personne et l'Action de Dieu, le Saint-Esprit qui procède du Père seul, et est toujours adoré avec le Père et le Fils".

Dimensiunea religioasă a Războiului Rece

Gabriel-Viorel Gârdan

Abstract: The Iron Curtain and the Cold War period are increasingly in the attention of historians, access to documents being an impetus to objectify historical analysis. On the other hand, there is a real „explosion" of literature that investigates, analyzes and interprets the role of religion during the Cold War. Those who dwell on this subject find: despite the fact that, for many who lived through the realities of that historical period, the Cold War was one of the most important religious wars in human history, a global confrontation between the „God-fearing." and „those without God," the relationship between Church and State in the context of the Cold War has long been neglected. Prior to 2000, most authors did not develop research on this era and on religious coordinates. A possible explanation, although not the only one, of this shadowing could be the secularized academic environment in which the research on the issue of the Cold War was coagulated. However, those who were concerned in these analyzes with religious aspects also referred primarily to the internal aspects of Church-State relations during the Cold War. In the communist area, they highlighted the difficulties that Christian communities encountered in the manifestation of the faith, and with reference to the western area, they captured the transformations that the forms of manifestation of religiosity registered under the pressure of secularism. With the proliferation and diversification of research, the belief that this approach offers the opportunity for more nuanced analysis, and exploring the religious dimension has the potential to generate new perspectives on the realities that governed the Cold War era. Starting from these realities, we propose in this study to highlight only the elements that outline the religious dimension of the Cold War. We start from the premise that there is such a dimension, its elements can be discussed and highlighted based on public speeches of political leaders, based on official, programmatic

documents, which channeled actions during the confrontation between the worlds and, obviously, on based on historiographical analyzes. We will pay particular attention to the cultivation of the religious dimension by the American political environment. This approach does not deny or overshadow the commitment of the Church, especially the Catholic Church, in the fight against communism, nor the silent resistance of the Orthodox Church retreated into the sacred space where it kept alive the flame of faith from which their sons took the light and power to survive spiritually in a hostile environment.

Keywords: Cold War, religion, Church, State, America, political environment, communism

Cortina de Fier și perioada Războiului Rece se află, din ce în ce mai mult, în atenția istoricilor, accesul la documente constituind un imbold spre obiectivizarea analizelor istorice[1]. Pe de altă parte, există o adevărată „explozie" a literaturii care investighează, analizează și interpretează rolul religiei în timpul războiului rece[2]. Cei care

[1] Preocupările noastre anterioare referitoare la acest subiect s-au concretizat prin publicarea a două texte din care am preluat unele idei și în acest studiu: Gabriel-Viorel Gârdan, „Biserica Ortodoxă și regimurile comuniste din Europa Răsăriteană în lumina unor documente ale serviciilor secrete americane", în: *Icoană, mărturie creștină, totalitarism*, Vasile Stanciu, Cristian Sonea (eds.), Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2018, pp. 293–310; Gabriel-Viorel Gârdan, „Biserica Ortodoxă Română și regimul comunist în lumina unor documente ale serviciilor secrete americane", în: *Biserică și Stat: perspective istorice și teologice. Studii în memoria părintelui profesor Adrian Gabor*, Vasile Carabă et alii (eds.), Editura Istros a Muzeului Brăilei „Carol I", Brăila, 2019, pp. 561–576.

[2] Dintre cele mai cunoscute lucrări dedicate acestui subiect vezi: Richard H. Immerman, Petra Goedde (eds.), *The Oxford Handbook of the Cold War*, Oxford University Press, Oxford, 2013; William Inboden, *Religion and American Foreign Policy, 1945-1960 the Soul of Containment*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008; Philip E. Muehlenbeck (ed.), *Religion and the Cold War a global perspective*, Vanderbilt University Press, Nashville, 2012; Dianne Kirby, *Religion and the Cold War*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2003; David Reynolds, *From World War to Cold War: Churchill, Roosevelt, and the international history of the 1940s*, Oxford University Press, Oxford; New York, 2007; Paul Mojzes, *North American Churches and the Cold War*, Eerdmans, 2018; James C. Wallace, „A religi-

se opresc asupra acestui subiect constată: în ciuda faptului că, pentru mulți dintre cei care au trăit realitățile acelei perioade istorice, Războiul Rece a constituit unul dintre cele mai importante războaie religioase din istoria umanității, o confruntare globală între „temătorii de Dumnezeu" și „cei fără Dumnezeu", relația dintre Biserică și Stat în contextul Războiului Rece a fost destul de mult timp neglijată[3]. Anterior anului 2000, majoritatea autorilor nu au dezvoltat cercetările privind această epocă și pe coordonatele religioase[4]. O posibilă explicație, deși nu singura, a acestei puneri în umbră ar putea fi mediul academic secularizat în care s-au coagulat cercetările cu privire la problematica Războiului Rece. Cei care au fost preocupați totuși în aceste analize și de aspectele religioase s-au referit în primul rând la componentele interne ale relațiilor dintre Biserică și Stat din perioada Războiului Rece. Pentru aria comunistă aceștia au evidențiat dificultățile pe care le-au întâmpinat comunitățile creștine în manifestarea credinței, iar cu referire la zona occidentală au surprins transformările pe care formele de manifestare a religiozității le-au înregistrat sub presiunea secularismului[5].

Odată cu înmulțirea și diversificarea cercetărilor[6], se conturează din ce în ce mai explicit convingerea că abordarea acestui aspect oferă oportunitatea unor analize mai nuanțate,

ous War?: The Cold War and Religion", în: *Journal of Cold War Studies*, 13, 3 (2013); Lucian Leuștean, *Eastern Christianity and the Cold War, 1945-91*, Routledge, London; New York, 2009.

[3] Dianne Kirby, „Religion and the Cold War", în: *Religion and the Cold War*, Dianne Kirby (ed.), Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2003, p. 1.

[4] Andrew Preston, „The Religious Cold War", în: *Religion and the Cold War a global perspective*, Philip E. Muehlenbeck (ed.), Vanderbilt University Press, Nashville, 2012, p. XI.

[5] Cel mai bun exemplu în acest sens este lucrarea lui Owen Chadwick, *The Christian Church in the Cold War*, vol. 7, coll. *Penguin History of the Church,* Penguin, London, 1993.

[6] În momentul de față lucrarea de sinteză pentru perioada Războiului Rece este Melvyn P Leffler, Odd Arne Westad (eds.), *The Cambridge hHstory of the Cold War*, vol. I–III, Cambridge University Press, Cambridge; New York, 2010.

iar explorarea dimensiunii religioase are potențialul de a genera perspective noi asupra realităților care au guvernat epoca Războiului Rece. Din acest punct de vedere, colecția de studii reunite în 2018 de către Paul Mojzes sub titlul *North American Churches and the Cold War*[7] ilustrează, dincolo de orice îndoială, multitudinea de perspective din care poate fi abordată problematica dimensiunii religioase a Războiului Rece.

Pornind de la aceste realități, ne propunem în acest studiu să evidențiem doar elementele care conturează dimensiunea religioasă a Războiului Rece. Plecăm de la premisa că există o astfel de dimensiune, elementele ei putând fi puse în discuție și evidențiate pe baza unor discursuri publice ale liderilor politici, pe baza documentelor oficiale, programatice, care au canalizat acțiunile în perioada confruntării dintre lumi și, evident, pe baza unor analize istoriografice. Vom acorda atenție, în mod special, cultivării dimensiunii religioase de către mediul politic american, fără să urmărim în detaliu acțiunile concrete care s-au născut din discursul politic al liderilor națiunii. Această abordare nu neagă și nu pune în umbră angajamentul Bisericii, în special a celei Catolice, în lupta împotriva comunismului și nici rezistența tăcută a Bisericii Ortodoxe repliată în spațiul sacru unde a păstrat vie flacăra credinței din care fiii ei au luat lumina și puterea de a supraviețui spiritual într-un mediu ostil. Asupra acestor aspecte sperăm să putem reveni, în abordări noi, cât mai curând.

Cortina de Fier și Războiul Rece

Șerban Papacostea, într-un demers de conturare a contextului în care s-a instaurat puterea comunistă în România, ne atrage atenția într-o manieră sintetică asupra repoziționărilor care s-au petrecut la scară globală la sfârșitul celei de a doua conflagrații mondiale.

[7] P. Mojzes, *North American Churches and the Cold War*.

> „Sfârșitul celui de-al Doilea Război Mondial a fost însoțit de una dintre cele mai vaste restructurări de putere la scară mondială din întreaga istorie universală, atât sub raportul ariilor de hegemonie, cât și al sistemelor de guvernare înlăuntrul acestor arii. Prăbușirea celui de al Treilea Reich sub loviturile marii coaliții închegate pentru a înlătura dominația sa de curând instaurată asupra Europei a dus armatele aliate până în centrul continentului unde s-au întâlnit învingătorii din Răsărit și cei din Apus. Treptat, zona întâlnirii s-a transformat într-o linie despărțitoare, rigidă, cortina de fier care, timp de decenii, avea să opună nu numai două sisteme de guvernare esențial diferite dar și două civilizații antagonice prin originile, concepțiile și prin formele lor de organizare"[8].

În 13 mai 1945, Winston Churchill[9] îl avertiza pe noul președinte american Harry Truman[10] asupra faptului că de-a lungul frontului rusesc s-a lăsat o „cortină de fier"[11], acesta fiind contextul în care a apărut sintagma care va face istorie. Britanicul Churchill va dezvolta această idee într-un discurs celebru, ținut în după amiaza zilei de 5 martie 1946, la Colegiul Westminster din Fulton, Missouri[12], în timpul unei vizite în Statele Unite. Făcând o analiză a situației curente din Europa, el va rosti următoarele cuvinte care, atunci, exprimau o îngrijorare, dar care vor deveni, în scurt timp, pentru o perioadă îndelungată, o realitate tristă trăită de zeci

---

[8] Șerban Papacostea, „Cuvânt înainte", în: *6 martie 1945: începuturile comunizării României.*, Editura Enciclopedică, București, 1995, p. 5.

[9] Elementele de referință ale biografiei sale pot fi urmărite la Paul Johnson, *Churchill*, trad. Veronica Sidon, Humanitas, București, 2017.

[10] Pentru detaliile vieții și activității sale prezidențiale vezi: Robert H Ferrell (ed.), *The autobiography of Harry S. Truman*, II, University of Missouri Press, Columbia, 2002. Și monumentala lucrare a lui David G. McCullough, *Truman*, Simon & Schuster, New York, 1992.

[11] Boris Johnson, *Factorul Churchill: cum a schimbat un singur om istoria*, trad. Petru Iamandi, Litera, București, 2016, p. 265.

[12] Discursul celebru poate fi accesat, inclusiv înregistrarea originală, pe https://winstonchurchill.org/resources/speeches/1946-1963-elder-statesman/https://winstonchurchill.org/resources/speeches/1946-1963-elder-statesman.

de milioane de oameni și o provocare pentru politica externă internațională, în general, și americană, în special:

> „O umbră a coborât peste scenele luminate nu demult de victoria Aliaților.[…] De la Stettin, în Marea Baltică, până la Trieste, în Marea Adriatică, o cortină de fier a căzut de-a curmezișul continentului. În spatele acelei linii, se află toate capitalele vechilor state din Europa Centrală și Răsăriteană. Varșovia, Berlin, Praga, Viena, Budapesta, Belgrad, București și Sofia, toate aceste celebre orașe și populațiile din jurul lor se află în ceea ce trebuie să numesc sfera sovietică, și toate sunt supuse, într-o formă sau alta, nu numai influenței sovietice, ci și unui control foarte puternic și, în unele cazuri, din ce în ce mai intens din partea Moscovei. […] Partidele comuniste, care sunt foarte mici în toate aceste state estice ale Europei, au fost aduse la putere și li s-a acordat un rol cu mult mai însemnat decât erau îndreptățite să capete prin numărul membrilor lor, urmărind pretutindeni să obțină controlul total”[13].

Marea majoritate a țările a căror capitală a fost menționată de Churchill, respectiv Polonia, Germania de Est, Cehoslovacia, Ungaria, Iugoslavia, România, Bulgaria, dar și altele nemenționate, cum ar fi Albania, au ajuns sub sfera de influență rusească și sub dominație comunistă. Lor li se adaugă Țările Baltice și Moldova care au fost sovietizate, însă și-au pierdut și suzeranitatea. Toate aceste țări au început să fie privite de către liderii occidentali ca un corp politic, o realitate istorică ce a primit numele de „blocul răsăritean” sau „Europa de Est”, iar URSS a încercat, și pentru o vreme s-a creat impresia că va și reuși, să transforme națiunile foarte diferite ale Europei de Est „într-o regiune omogenă din punct de vedere politic și ideologic”[14].

---

[13] Traducerea a fost preluată din lucrarea Simon Sebag Montefiore, *Discursuri care au schimbat lumea*, trad. Irina Negrea, Trei, București, 2015, pp. 123–124.

[14] Anne Applebaum, *Cortina de Fier: represiunea sovietică în Europa de Est, 1945-1956*, trad. Gabriel Stoian, Litera, Bucureşti, 2015, p. 26.

Pentru Oleg V. Hlevniuk, Războiul Rece

> „a fost mai degrabă o evoluție treptată decât un eveniment care a avut un început clar. Liderii mondiali implicați în acest proces nu urmăreau, pur și simplu, interesele fundamentale ale țărilor lor, ci reacționau, de asemenea, la situații specifice, deseori neașteptate, prin decizii care erau adesea lipsite de logică. [...] Conflictul tot mai intens dintre Aliații din cel de al Doilea Război Mondial a fost hrănit de incompatibilitatea totală dintre sistemele lor, de dorințele lor concurente de a-și extinde sferele de influență, de plângeri reciproce care datau din anii interbelici și de o nevoie împărtășită de a avea un dușman extern. Chestiuni specifice au tins să exacerbeze starea generală de suspiciune și de animozitate"[15].

Obiectivul nostru nu este de a urmări toți factorii care au dus lumea în epoca Războiului Rece, de aceea nu detaliem aici aceste aspecte[16]. Reținem doar că la: preocupările privind securitatea, rațiunile geopolitice legate de echilibrul de putere, ideologia politică și economică antagonică (libertățile individuale vs. controlul autoritar, capitalism vs. comunism), dublate de personalitățile liderilor politici din fruntea națiunilor beligerante[17], cercetătorii mai noi adaugă printre elementele care au definit zonele de confruntare în perioada Războiul Rece și factorul religios. Inbodem, din

[15] Oleg V. Hlevniuk, *Stalin. O nouă biografie a unui dictator*, trad. Anca Simitopolo, Litera, 2017, pp. 365–366.

[16] Pentru o prezentare edificatoare vezi Melvyn P. Leffler, David S. Painter, *Origins of the Cold War: an international history*, Routledge, New York, 2004.

[17] John Lewis Gaddis consideră că însăși combinația de agresivitate, paranoia, ideologie și avariție care se regăsea în personalitatea lui Stalin a făcut Războiul Rece aproape inevitabil. Pe de altă parte, William Inbodem accentuează ideea că, odată cu alegerea ca președinte a lui Harry Truman, Stalin a dobândit un adversar determinat. Pentru întreaga discuție vezi John Lewis Gaddis, *We now know: rethinking Cold War history*, Oxford University Press, Oxford, 1999, pp. 292–294. și W. Inboden, *Religion and American Foreign Policy, 1945-1960 the Soul of Containment*, pp. 3–4.

această perspectivă, se exprimă categoric susținând că religia a fost un factor semnificativ care multă vreme a fost aproape în întregime ignorat din dezbaterile privitoare la Războiul Rece[18].

Războiul Rece și Religia

Diane Kirby insistă asupra faptului că dimensiunea religioasă a Războiului Rece a avut o semnificație aparte, în special pentru Statele Unite, o națiune a cărei lideri, în ciuda separației constituționale dintre Stat și Biserică, au prețuit mereu religiozitatea și libertatea de manifestare a acesteia și au asumat la nivelul conștiinței de masă rolul special, de forță morală, al americanilor în lume[19]. În egală măsură, oficialii americani și poporul american nutreau convingeri puternice cu privire la superioritatea instituțiilor lor, a culturii și a modului de viață american. Între argumentele pe care le vehiculau pentru a susține această superioritate întâlnim și unele de ordin religios. Era răspândită pe scară largă credința că națiunea americană, întrupare a idealurilor de Adevăr, Dreptate și Libertate, reprezintă nici mai mult nici mai puțin decât un instrument ales de Dumnezeu însuși pentru a-și extinde lucrarea Sa în lume[20]. Pornind de la această percepție, materialismul ateu, care definea ideologia adversarilor din blocul sovietic, a putut fi reperat ca o vulnerabilitate, un adevărat călcâi al lui Ahile[21], a lumii comuniste, motiv pentru care în sfera publică discursul religios a fost intensificat. Retorica anti-comunistă se va baza într-un mod consistent pe afirmarea libertății creștine și pe promovarea valorilor creștine, aceste aspecte alăturându-se accentelor puse pe democrație și libertate, elemente atât de bine angrenate în

---

[18] W. Inboden, *Religion and American Foreign Policy, 1945-1960 the Soul of Containment*, p. 3.

[19] D. Kirby, „Religion and the Cold War", p. 1.

[20] D. Kirby, „Religion and the Cold War", p. 3.

[21] D. Kirby, „Religion and the Cold War", p. 2.

modelul existențial american. Ca urmare a unor astfel de dezvoltări, comunismul nu a fost perceput doar ca o provocare din punct de vedere politic, militar și economic, ci și ca un adversar în zona spirituală, un adversar care amenință cele mai profunde fundamente ale vieții umane[22]. Consecințele unor astfel de abordări au fost repede sesizabile. În ciuda separației dintre stat și religie, națiunea temătoare de Dumnezeu s-a angajat într-o adevărată cruciadă menită din punct de vedere politic să apere democrația și libertatea, iar din punct de vedere spiritual să apere creștinismul și civilizația apuseană[23]. La nivel ideatic, Uniunea Sovietică nu a rămas un simplu adversar, ci a devenit personificarea lui antihrist, răul în lucrare. Analizând aceste aspecte pe baza unor cercetări recente, Kirby reține faptul că ideea de cruciadă a animat lumea politică americană. Astfel, în anul 1950, un senator american declara că America trebuie să se pună în mișcare „cu bomba atomică într-o mână și crucea în cealaltă", iar candidatul la președinție republicanul Dwight Eisenhower asuma candidatura ca fiind parte a misiunii de a conduce o cruciadă măreață[24]. Pentru a completa paleta percepțiilor pe care formatorii de opinie americani le-au dezvoltat cu privire la comunism, merită reținută și constatarea lui David S. Foglesong. Potrivit acestuia, oficialii americani de rang înalt vedeau în comunism o pseudo-religie și aveau convingerea că Occidentul trebuie și poate să mobilizeze împotriva regimului sovietic ateu convingerile și sentimentele religioase[25]. Această convingere a avut drept consecință faptul că cei care au inspirat, fundamentat și ghidat activitatea propagandistică împotriva regimului comunist ateu au fost profund influențați de convingerile lor religioase, iar apelul la sentimentele religioase a constituit o tactică pragmatică

[22] D. Kirby, „Religion and the Cold War", p. 3.

[23] D. Kirby, „Religion and the Cold War", p. 4.

[24] D. Kirby, „Religion and the Cold War", p. 5.

[25] Pentru analiza completă a punctelor de vedere susținute de David S. Foglesong vezi D. Kirby, „Religion and the Cold War", pp. 5–6.

specifică perioadei Războiului Rece. Printre cele mai evidente exemple în această direcție este menționat Edward Barrett, șeful serviciilor de securitate americane în perioada 1950-1952, care era convins că puternice forțe religioase puteau să devină cel mai mare inamic al comunismului. Animat de această convingere a determinat acordarea de către structurile aflate în subordinea sa a unei atenții sporite accentului pus pe credință/evlavie/sfințenie în opoziție cu necredința. Nu mai surprinde în aceste circumstanțe faptul că postul de radio Vocea Americii ataca în mod repetat tirania sovietică ostilă religiei, denunța cultul idolatru al lui Stalin și susținea religiozitatea poporului rus care se manifesta în ciuda amenințărilor și a condițiilor ostile[26].

William Inboden ne ajută să înțelegem de ce religia a fost invocată constant în contextul Războiului Rece. El consideră că primul președinte al Americii din epoca Războiului Rece, Harry S. Truman, a interpretat conflictul dintre cele două lumi drept un război religios[27]. Acesta considera conflictul ca fiind o adevărată înfruntare între bine și rău. Președintele Truman, succesorul său, președintele Eisenhower, și alți lideri americani credeau cu tărie că drepturile omului și libertatea erau daruri ale lui Dumnezeu pentru toți oamenii, că Dumnezeu a chemat Statele Unite să apere libertatea, iar comunismul sovietic era răul însuși, datorită ateismului și adversității sale față de religie. Pe de altă parte, Truman era convins că adevărata miză a acestui nou război o reprezentau „mințile oamenilor"[28], iar această convingere a stat la baza politicii sale menite să prevină răspândirea răului. În calitate de lider al celei mai puternice forțe a lumii libere, Truman și-a propus să capteze și să coordoneze religiile lumii într-un

[26] D. Kirby, „Religion and the Cold War", p. 6.

[27] W. Inboden, *Religion and American Foreign Policy, 1945-1960 the Soul of Containment*, p. 1.

[28] Elizabeth Spalding, „Harry S. Truman: Faith, Freedom and The Cold War", p. 1, <https://scholarworks.gvsu.edu/features/52>, 24 septembrie 2018.

efort conjugat de a stopa răspândirea comunismului. Pentru mulți lideri americani, arsenalul de luptă împotriva comunismului cuprindea doar două arme cu adevărat eficiente: religia și bomba atomică. Evident, aceasta din urmă nu era o soluție dezirabilă.

În repetate rânduri, Truman a declarat explicit că, în opinia sa,

> „comunismul atacă valorile noastre fundamentale: credința noastră în Dumnezeu, credința noastră în dreptate și libertate. El atacă instituțiile care sunt fundamentate pe aceste valori. El atacă bisericile noastre, garanțiile privind drepturile civile, tribunalele noastre și formele noastre de guvernare democratică. Comunismul pretinde că toate acestea sunt mai degrabă arme folosite de o clasă socială pentru a oprima alte clase"[29].

Pornind de la aceste considerente, președintele Truman a inclus dimensiunea religioasă în campania sa de convingere a poporului american de a abandona izolaționismul și de a asuma poziția de lider global al ofensivei contra comunismului[30]. În acest spirit, administrația Truman a întreprins demersuri în vederea constituirii, sub auspiciile directe ale președintelui american, a unui front internațional religios anticomunist. Diane Kirby punctează foarte bine faptul că apelul la sentimentele religioase a reprezentat mai mult decât un instrument retoric menit să impulsioneze propaganda anticomunistă. Ea crede că, în lumea liberă, credința religioasă a devenit o măsură de inoculare în oameni a antidotului la „virusul" comunismului[31].

Mai mult decât atât, Truman dorea să promoveze coagularea unei alianțe fundamentată pe convingeri religioase și

---

[29] E. Spalding, „Harry S. Truman: Faith, Freedom and The Cold War", p. 2.

[30] Dianne Kirby, „Harry Truman's Religious Legacy: The Holy Alliance, Containment and the Cold War", în: *Religion and the Cold War*, Dianne Kirby (ed.), Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2003, p. 77.

[31] D. Kirby, „Harry Truman's Religious Legacy: The Holy Alliance, Containment and the Cold War", p. 77.

îndreptată împotriva comunismului. În această construcție, în opinia sa, rolul Bisericii Catolice, a Vaticanului în mod special, era unul foarte important, cu atât mai mult cu cât el nutrea convingerea că Papa era un vechi oponent al comunismului[32]. Această convingere se baza atât pe acțiuni recente, cât și pe luări de poziție mai vechi ale Papei Pius XII[33]. Astfel, lui Truman i s-a reamintit faptul că încă din anul 1936, pe atunci cardinalul Pacelli, atrăgea atenția asupra pericolului pe care îl reprezenta comunismul și își exprima convingerea că va veni vremea în care toate bisericile vor trebui să-și reunească eforturile pentru a rezista în fața comunismului și pentru a-l învinge[34].

Pe de altă parte, planurile de constituire a unui front religios comun împotriva comunismului nu i-au vizat doar pe catolici. Truman s-a îndreptat și spre mediul protestant accesând în mod special structurile Consiliului Mondial al Bisericilor, dar și spre alte zone religioase, necreștine, cum ar fi mediile evreiești și chiar cele musulmane. Elisabeth Edwards Spalding surprinde foarte bine convingerea care se desprinde din multitudinea demersurilor președintelui Truman și anume aceea că Războiul Rece va fi câștigat sau pierdut pe tărâmul valorilor morale[35].

În cele din urmă, eforturile lui Truman, semințele plantate de el, vor da roade. Opinia publică se va convinge de două realități: importanța adevărului religios în păstrarea și dezvoltarea democrației autentice și nevoia reunirii tuturor celor care cred în Dumnezeu într-o luptă dată între lumea

[32] D. Kirby, „Harry Truman's Religious Legacy: The Holy Alliance, Containment and the Cold War", pp. 77–79.

[33] Pentru o analiză nuanțată a interacțiunilor dintre președintele Truman și Papa Pius XII vezi W. Inboden, *Religion and American Foreign Policy, 1945-1960 the Soul of Containment*, pp. 105–156.

[34] D. Kirby, „Harry Truman's Religious Legacy: The Holy Alliance, Containment and the Cold War", pp. 85–86.

[35] Elizabeth Spalding Edwards, „We Must Put on the Armor of God", în: *Religion and the American presidency*, Mark J. Rozell, Gleaves Whitney (eds.), Palgrave Macmillan, New York; Basingstoke, 2007, p. 100.

liberă și comunismul ateist, care are drept obiectiv distrugerea deopotrivă a libertății și a religiei.

Fondul, terenul, pe care astfel de idei propagate de liderii politici americani au găsit ecou în rândul națiunii americane este unul care trebuie evidențiat. În rândul națiunii americane a fost cultivată ani la rând, de către politicieni și de către liderii religioși deopotrivă, ideea că sunt o națiune aleasă de Dumnezeu și au o misiune specială[36] . În noul context, misiunea care le-a fost pusă înainte a fost aceea de a salva lumea de comunismul ateu, adevărată întrupare a răului. Foarte inspirat, Inbodem remarcă faptul că, diferențele cu privire la structurile politice, sistemele economice și interesele naționale, deși au avut importanța lor pentru poporul american, au pălit în comparație cu perspectiva unei lumi conduse de rău, o lume deposedată de valori spirituale, o lume fără Dumnezeu. Pentru membrii națiunii americane, chiar dacă acesta ar fi fost singurul mobil al Războiului Rece, ar fi fost un motiv suficient de puternic pentru a-și asuma lupta[37].

Într-un raport comun alcătuit de Secretarul de Stat și de cel al Apărării, adresat Consiliul Național de Securitate, cunoscut sub numele de NSC-68, considerat probabil cel mai important document al Guvernului Statelor Unite care a definit cadrele strategice și fundamentele ideologice ale politicii americane referitoare la această înfruntare și care a stat la baza programului american de înzestrare militară justificată de Războiul Rece, raport înaintat președintelui Truman la data de 15 aprilie 1950 și însușit de acesta, erau definite clar scopurile divergente ale celor două tabere: Dacă scopul fundamental (al Americii) este să asigure integritatea și vitalitatea societății libere, care se întemeiază pe demnitatea și drepturile individului, pentru cei care conduc Uniunea Sovietică și mișcarea comunistă internațională, scopul

---

[36] W. Inboden, *Religion and American Foreign Policy, 1945-1960 the Soul of Containment*, pp. 6–16; 29–102.

[37] W. Inboden, *Religion and American Foreign Policy, 1945-1960 the Soul of Containment*, pp. 4–5.

fundamental era păstrarea și consolidarea puterii absolute, mai întâi în Uniunea Sovietică, apoi în zonele aflate sub controlul lor[38]. Autorii raportului, propunând o viziune cu accente apocaliptice în care cele două tabere întrupau binele și răul, erau de părere că „credința fanatică" a comunismului nu poate fi înfrântă decât de o forță spirituală superioară, prin trezirea energiilor spirituale latente ale oamenilor liberi de pretutindeni[39].

William Inboden explică în ce fel Războiul Rece a fost un „război religios". Religia s-a regăsit în marea înfruntare în două feluri distincte, deși legate una de alta: religia a fost cauză și a fost instrument al Războiului[40]. Din perspectiva rolului de cauză, religia a mijlocit înțelegerea rațiunii pentru care Statele Unite s-au opus Uniunii Sovietice în Războiul Rece. Desigur, dezbaterile referitoare la cauzele izbucnirii acestui tip de conflict sunt încă departe de a se fi încheiat. Ele se referă la motive de securitate, la realități geopolitice și balanța puterii, la amenințarea comunistă la adresa democrației, la implicațiile economice, în special cele referitoare la piața liberă, la rolul liderilor politici în alimentarea și perpetuarea conflictului, ș.a.. Pentru liderii americani ai anilor '50, în mod special pentru Truman, primul președinte american din epoca Războiului Rece, convingerea în vocația națiunii americane de a se opune răului întrupat de comunismul ateu a fost foarte puternică. Comunismul ateu urmărea nu numai să extermine credința religioasă, ci și să răspândească la nivel global materialismul lipsit de Dumnezeu. Într-o cuvântare rostită într-o biserică prezbiteriană din New York, la 3 aprilie 1951, președintele Truman sistematiza principalele

[38] *A Report to The National Security Council on United States Objectives and Programs for National Security, April 14th, 1950,* NSC-68, pp. 5-6.

[39] Vezi întreaga analiză a conflictului de idei și de valori între cele două lumi în *A Report to The National Security Council on United States Objectives and Programs for National Security, April 14th, 1950,* NSC-68, pp. 7-12.

[40] W. Inboden, *Religion and American Foreign Policy, 1945-1960 the Soul of Containment*, p. 2.

sale convingeri cu privire la confruntarea în care a angajat națiunea americană. El susține cu tărie că mișcarea comunistă internațională se bazează pe frică și pe un fanatism teribil. Comuniștii neagă existența lui Dumnezeu și, oriunde au posibilitatea, împiedică slujirea lui Dumnezeu. Pe de altă parte, președintele își exprimă cu tărie convingerea că Dumnezeu însuși l-a adus în poziția din care poate să se opună celor care întrupează răul[41].

Așa cum am afirmat și anterior, diferențele cu privire la structurile politice și sistemele economice au pălit în comparație cu perspectiva unei lumi conduse de rău, o lume văduvită de valorile spirituale, o lume fără Dumnezeu[42]. Aceasta a fost, în opinia lui Inboden, o cauză și, mai ales, o motivație foarte puternică pentru o înfruntare care s-a dovedit a fi de lungă durată.

Pe de altă parte, religia a devenit un instrument, o armă, utilizată pe parcursul confruntării dintre cele două lumi. Sigur, în arsenalul ambelor părți s-au regăsit forța militară, elemente de ordin economic, diplomatic și ideologic[43]. Religia nu le-a înlocuit pe acestea, ci a fost un instrument complementar în efortul de război american, iar uneori un suport important pentru asigurarea sprijinului popular necesar în vederea adoptării măsurilor din prima categorie, în special al celor legate de procesul de înarmare care presupunea alocarea unor fonduri uriașe de care erau private alte sectoare ale societății americane.

Inboden atrage atenția asupra faptului că, dacă credința în Dumnezeu era atât de importantă și de puternică precum

---

[41] Pentru textul integral al discursului vezi T. Jeremy Gunn, *Spiritual weapons: the Cold War and the forging of an American national religion*, Praeger Publishers, Westport, Conn., 2009, pp. 211–215.

[42] W. Inboden, *Religion and American Foreign Policy, 1945-1960 the Soul of Containment*, pp. 4–5.

[43] Pentru analize de specialitate privind aceste aspecte vezi Melvyn P Leffler, „The American Conception of National Security at the Beginning of Cold War, 1945-1948”, în: *The American Historical Review*, 89, 2 (1984), pp. 346–381.

credeau mulți americani și dacă pentru comuniști controlul și chiar extirparea religiei din societate era un obiectiv, atunci este de înțeles felul în care religia a putut servi ca un instrument puternic pentru întărirea convingerilor anticomuniste în interiorul Statelor Unite și pentru subminarea comunismului pe plan extern. Guvernul american cu siguranță a încercat să folosească religia în acest fel. Președinții americani Truman și Eisenhower, împreună cu alți mulți lideri politici și religioși, le-au reamintit constant americanilor centralitatea credinței religioase în moștenirea lor națională, legătura dintre credința în Dumnezeu și drepturile și libertățile umane, responsabilitatea la care Dumnezeu însuși a chemat America și, în fine, ateismul comunismului și ostilitatea acestuia față de religie. Liderii americani erau încredințați că numai prin convingerea poporului american de importanța unei cruciade îndreptată împotriva comunismului puteau dobândi sprijinul intern pentru măsurile extraordinare necesare pentru a susține Războiul Rece[44].

Pe plan extern, președinții americani au angajat religia în mai multe feluri pentru a submina comunismul. De la încercările de a organiza o alianță a liderilor lumii religioase împotriva comunismului, la colectarea de fonduri pentru clericii din spatele Cortinei de Fier, de la susținerea unor programe radio prin intermediul cărora se transmiteau predici și emisiuni religioase din străinătate în țările comuniste, la organizarea unor zile mondiale de „rugăciune pentru pace" și implicit împotriva comunismului care amenința pacea, Statele Unite au făcut din religie o armă integrată în arsenalul lor anticomunist[45].

Dianne Kirby accentuează această idee și consideră că dimensiunea religioasă a Războiului Rece a avut o însemnătate specială pentru Statele Unite, o națiune a cărei lideri și a cărei

---

[44] W. Inboden, *Religion and American Foreign Policy, 1945-1960 the Soul of Containment*, p. 5.

[45] W. Inboden, *Religion and American Foreign Policy, 1945-1960 the Soul of Containment*, p. 5.

popor, în pofida separației constituționale dintre Biserică și stat, au accentuat religiozitatea lor și au considerat țara lor ca fiind o forță morală specială în lume[46].

Pe de altă parte, Inbodem lansează ipoteza potrivit căreia președinții americani (Truman și Eisenhower) au instituționalizat o adevărată religie civilă, incluzivă din punct de vedere doctrinar și deschisă deopotrivă protestanților și catolicilor, dar și evreilor și mormonilor. Ei au elaborat o diplomație cu aspecte teologice și au proclamat-o de la „amvon" către „congregația națională"[47]. Din acest motiv, el susține cu insistență faptul că fără aprofundarea acestui context teologic, Războiul Rece nu poate fi înțeles. Perspectiva teologică pe care el o invocă nu se referă la teologia de școală specifică unei confesiuni creștine pe care președinții americani ar fi asumat-o, ci la un set fundamental de credințe despre Dumnezeu, umanitate și despre cum ar trebui lumea să funcționeze. În acest registru trebuie precizat că discuțiile cu privire la voința lui Dumnezeu în lume, mandatul divin cu privire la drepturile și libertățile omului, pacea și dreptatea internațională, sau rolul valorilor religioase în actul de guvernare reprezintă subiecte ce țin, în ultimă instanță, de esența dezbaterilor teologice[48].

Unul dintre cele mai interesante documente clasificate[49] care, cel mai probabil, au influențat decisiv politica Statelor Unite față de Uniunea Sovietică[50] îl are ca autor pe George Kennan, însărcinatul american cu afaceri la Moscova, care în 22 februarie 1946 a transmis telegrafic un text de 8000 de

[46] D. Kirby, Religion and the Cold War, p. 1.

[47] W. Inboden, *Religion and American Foreign Policy, 1945-1960 the Soul of Containment*, p. 6.

[48] W. Inboden, *Religion and American Foreign Policy, 1945-1960 the Soul of Containment*, pp. 21–22.

[49] Documentul a fost declasificat la data de 12 noiembrie 1972.

[50] Pentru o excelentă analiză a documentului vezi: Efstathios T. Fakiolas, „Kennan's Long Telegram and NSC-68: A Comparative Theoretical Analysis", în: *East European Quarterly*, 31, 4 (1997), pp. 415–433.

cuvinte. Acesta va rămâne în istorie ca Telegrama Lungă[51]. Documentul constituie răspunsul diplomatului american la o solicitare venită din partea Departamentului de Stat la data de 3 februarie 1946. Kennan își exprimă opiniile cu privire la situația din Uniunea Sovietică, la ideologia puterii comuniste și la sursele acesteia, la strategia internă și externă a URSS, și face recomandări cu privire la politica Statelor Unite față de aceasta.

Analiza asupra antagonismului dintre orientarea comunistă a Uniunii Sovietice și valorile democratice ale Statelor Unite a făcut senzație la Washington, iar propunerile lui Kennan au găsit ecou în politica americană, inclusiv în fixarea obiectivelor de interes pentru CIA. Nu vom insista aici asupra conținutului documentului, însă vom menționa câteva din afirmațiile lui Kennan relevante în contextul analizei noastre.

Pentru Kennan era cât se poate de clar că aveau de-a face cu o forță politică motivată fanatic să creadă că nu se poate ajunge la un modus vivendi permanent cu Statele Unite, că este necesar ca armonia internă a societății americane să fie perturbată, modul tradițional de viață american să fie distrus, autoritatea internațională a Statelor Unite să fie înlăturată. Această forță politică are la dispoziție puterea deplină asupra energiilor unuia dintre cele mai mari popoare ale lumii și asupra resurselor unuia dintre cele mai bogate teritorii naționale. Ea se naște din profunzimea și puterea naționalismului rusesc[52]. Jonathan P. Herzog surprinde foarte precis faptul că Kennan a reușit să pătrundă foarte bine potențialul de seducție al comunismului rus[53].

[51] George Kennan, *Long Telegram,* Moscova, 22 februarie 1946, 19 f. Documentul scanat este accesibil on-line la adresa https://www.trumanlibrary.org/whistlestop/study_collections/coldwar/documents/pdf/6-6.pdf.

[52] George Kennan, *Long Telegram,* f. 15.

[53] Jonathan P. Herzog, „From Sermon to Strategy. Religious Influence on the Formation and Implementation of US Foreign Policy in the Early Cold War", în: *Religion and the Cold War a global perspective*, Philip E. Muehlenbeck (ed.), Vanderbilt University Press, Nashville, 2012, p. 52.

Kennan analizează maniera în care, din punct de vedere practic, URSS își urmărește obiectivele. El constată că există două planuri de acțiune: unul oficial în care acțiunile sunt întreprinse în numele guvernului sovietic și unul „subteran" în care acțiunile cu conotație politică sunt desfășurate de așa numite agenții pentru care guvernul nu-și asumă nicio responsabilitate.

Printre agențiile utilizate pentru implementarea politicilor comuniste se numără, alături de filiale ale Partidului Comunist din alte țări, de membrii marcanți ai acestora, de organizații naționale și internaționale dintre cele mai variate (sindicate, ligi ale tinerilor, organizații ale femeilor, societăți rasiale, societăți religioase, organizații sociale, grupuri culturale, reviste, edituri, etc.) și Biserica Ortodoxă Rusă cu ramurile sale din străinătate și, prin ea, Biserica Ortodoxă în general[54].

În altă ordine de idei, Kennan precizează că în țările străine comuniștii, ca regulă generală, vor acționa în vederea distrugerii oricărei forme de independență personală, economică, politică sau morală. Sistemul lor poate gestiona numai indivizi care au fost aduși într-o formă de dependență totală față de o putere superioară. Astfel, persoane care se bucură de o independență financiară (oameni de afaceri, proprietari, fermieri de succes, meșteșugari) sau toți cei care au autoritate locală și se bucură de prestigiu într-un anume loc (clerici populari sau personalități politice) sunt damnați[55].

Așadar, Kennan este cel care, în mod explicit, susține că Biserica Ortodoxă din Rusia și Bisericile Ortodoxe din celelalte state sunt instrumentalizate de guvernul sovietic comunist și, prin extensie, de fiecare guvern comunist în scop propagandistic. Pe de altă parte, el demască și intențiile de control total asupra oricărei organizații care ar putea să se manifeste autonom față de puterea politică și atrage atenția

---

[54] George Kennan, *Long Telegram,* f. 12.

[55] George Kennan, *Long Telegram,* f. 14.

asupra statutului de victimă pe care îl poate dobândi orice cleric influent în comunitatea sa.

În urma analizei unei serii de documente declasificate din arhiva CIA[56] cu privire la viața religioasă și la Bisericile Ortodoxe din țările Est Europene an constatat că maniera în care au fost planificate acțiunile informative ale serviciilor secrete americane este influențată în mod evident de observațiile lui George Kennan din Long Telegram. Astfel, informațiile culese de agenți și schema analitică de evaluare, interpretare și analiză programatică s-au pliat pe următoarele coordonate:

A. Informații care să confirme caracterul antireligios al regimurilor comuniste, să probeze realitatea acțiunilor întreprinse în vederea limitării activității Bisericii și persecuțiile îndurate de clerici și alți membrii ai comunităților ecleziale și, în fine, să demaște duplicitatea propagandistă a regimurilor comuniste cu privire la libertatea religioasă clamată ca fiind garantată de stat.

B. Informații care probează modul în care Biserica este instrumentalizată, fie de bună voie, fie prin constrângere, să acționeze drept canal de propagare în sfera de influență sovietică, dar și în afara ei, uneori mai ales în afara zonelor de confort pentru regimurile comuniste, a ideilor și a proiectelor comuniste.

Această prezentare succintă ne-a permis să remarcăm faptul că în istoriografia Războiului Rece din ultimii ani s-a acordat o atenție aspectelor religioase care completează tabloul cauzelor și a manifestărilor specifice acestei confruntări. Liderii națiunii americane au avut o percepție clară asupra rolului pe care religia poate să-l joace în înfruntarea cu comunismul. Ei au reușit să transfere în mentalul colectiv ideea că Războiul Rece reprezintă, în esență, o confruntare între bine și rău. Înțeleasă în acest registru, religia a fost atât cauză, cât și instrument sau armă în Războiul Rece.

---

[56] Documentele sunt accesibile online la adresa https://www.cia.gov/library/readingroom.

Pe de altă parte, nu este mai puțin adevărat că, în funcție de poziționarea ideologică, religia în general, Biserica în mod particular a fost folosită și de o parte și de alta a Cortinei de Fier. Guvernele și Serviciile Secrete s-au raportat la Biserică, în funcție de premisele ideologice care au stat la baza acțiunilor acestora. Documentele acestora probează atât rolul de victimă pe care Biserica l-a dobândit în această perioadă, cât și faptul că motivate ideologic, autoritățile politice, de o parte și de alta a liniei de demarcație dintre lumi, au făcut tot ce le-a stat în putință pentru a instrumenta religia și a o transforma într-o armă letală într-o conflagrație care a marcat destinul multor popoare vreme de aproape 50 de ani. Nu este deloc surprinzător că tipuri de interacțiuni dintre factorul politic și cel religios care erau permise și încurajate în lumea liberă, erau condamnate dacă aveau loc în zona roșie. Bisericilor li se cerea colaborarea cu autoritățile americane în numele democrației și Bisericilor li s-a imputat (și în perioada Războiului Rece și astăzi) stabilirea unui modus vivendi cu regimurile comuniste, tot în numele democrației. Dincolo de aceasta, este meritoriu faptul că Bisericile Ortodoxe au știut să se bucure de libertatea de a-L mărturisi pe Dumnezeu, și-au au asumat, cu jertfe mari, în mediile ostile din blocul răsăritean, misiunea de a păstra nealterat filonul spiritual și de a cultiva o rezistență tăcută care a devenit premisa renașterii spirituale și instituționale de după căderea Cortinei de Fier.

Cultura digitală și comunicarea mesajului credinței

Maria Aluaș

Abstract: The Internet is, nowadays, the mean of communication that cumulates all the possibilities of transmission and distribution of information, integrating televisions, radio channels, the written press into a unitary whole, offering users the possibility to select what they are interested in. The attitude of the Church towards the Internet and towards the innovations brought in the field of communication is a positive one, all the documents of the Churches talking about its use as means of communication and transmission of information. The civilization of „electronic writing" through its universality can be a providential chance for the preachers of the living Word, but with one condition: not to become a gear of the „universal information system" but to use the development of „human specificity", the salvation of man.

Keywords: Internet, Church, cyber space, Christian message, communion, reality, Liturgy

Mass-media în general, noua „agora" a timpurilor moderne, „areopag"-ul timpurilor noastre, a devenit o realitate și o provocare pentru misiunea Bisericii mai cu seamă, în sensul în care, pentru a-și face cunoscut mesajul, Biserica trebuie să fie prezentă pe aceste platforme, mesajul trebuie să-și găsească un loc alături de oricare alt tip de conținut, în același *cyber-spațiu*[1].

[1] *Cyber* este prefixul care se referă la tot ce are legătură cu informatica sau cu calculatoarele. În Grecia antică, „kybernet" era numit pilotul unui vapor. *Cyber-spațiu* este spațiul rețelei de calculatoare conectate,

Intrând într-o nouă cultură, adoptăm noi forme de comunicare, noi tipuri de abordare. Cultura liniară intrată în istorie odată cu apariția tiparului lui Gutenberg (secolul al XV-lea), cultura de tip logic, cea scrisă, este acum lăsată în plan secund. Trăim zilnic într-o cultură în care conceptele sunt prezentate într-o structură de tip „mozaic”, alcătuită din imagini, sunete, propoziții și aforisme nelegate între ele și complet disproporționate[2]. Cultura omului modern, formată de mass-media, oferă un discurs fragmentat, un „bombardament” informațional cu o gamă foarte variată de subiecte atrăgătoare, fiind o cultură „caleidoscopică”, fără o logică și o ordine precisă în multitudinea de date mediatice[3].

Internetul este în măsură să ne schimbe modul de a gândi, de a comunica, de a trăi, calitatea și tipologia raporturilor interpersonale, ritmul existenței, așa cum se vorbește în cercurile celor ce analizează mass-media și efectul lor asupra vieții noastre. *Cyber-spațiul* a devenit acum noua frontieră a misiunii Bisericii[4].

1. Internet: definiții și caracteristici

Internetul este rețeaua internațională de comunicație prin calculatoare ce asigură conectivitatea și transferul de

lumea comunicației. Termenul a apărut în romanul lui William Gibson, *Neuromancer*, Ace Books, New York, 2004. Cf. François-Xavier Hussherr et alii, *Le nouveau pouvoir des internautes*, Timée-Éditions, Boulogne-Billancourt, 2006, p. 22.

[2] Marshall McLuhan, „Mass-media și schimbarea culturală”, în: *Texte esențiale*, trad. Mihai Moroiu, p. 127.

[3] Nicolae Dascălu, *Comunicare pentru comuniune: o perspectivă ortodoxă asupra mass-media*, Trinitas, Iași, 2000, p. 90.

[4] Documentele seminarului „Nuove tecnologie e pastorale”, Angela Ann Zukowski, „Un nuovo senso del luogo per l’evangelizzazione: l’era virtuale e il vangelo”, p. 5,<https://www.diocesi.torino.it/archivio2002/documenti>, 29 noiembrie 2008; F.-X. Hussherr et alii, *Le nouveau pouvoir des internautes*, p. 14; Giuseppe Betori, „La Missione della Chiesa nell’Era di Internet”, p. 4, <www3.unicatt.it/unicattolica/CentriRicerca/OssCom/pdf/REL-ProfBetori.pdf>, 20 noiembrie 2008.

informații aproape instantaneu, la costuri rezonabile, între organizații și persoane din întreaga lume. Rețeaua de calculatoare este răspândită pe întregul glob și conectează la un larg sistem electronic de servicii, resurse și informații atât instituții guvernamentale, militare, educaționale și comerciale, cât și persoane fizice[5]. Internetul asigură circulația rapidă, instantanee între audiovizual, care transmite imagini, între telefon, care transmite semnalul, şi calculator, care codează orice tip de informaţie[6].

Accesul la Internet și la informațiile pe care acesta le conține este foarte important pentru orice țară sau organizație. Este atât de important încât congresul Statelor Unite a dezbătut problema asigurării de către guvern a accesului la Internet pentru fiecare persoană[7]. Internetul pare să fie o compresie condensată a tuturor celorlalte media existente și o rețea amplificată a acestora, o combinație de text, sunete, imagini, care tinde să dea prioritate imaginii[8].

Structura Internetului ține de domeniul public și nu aparține nici unei mărci comerciale. Indestructibil, descentralizat, proprietatea tuturor, Internetul, folosit mai ales în primii ani de către universitarii din mediile contra-culturii americane, a făcut să renască visul utopic al unei comunități umane armonioase, planetare, în care fiecare se sprijină pe ceilalți pentru a-și perfecționa propriile cunoștințe și a-și dezvolta propria inteligență[9].

---

[5] Dorin POPA, *Mass-media, astazi*, coll. *Universitaria.Comunicare* 37, Institutul European, Iasi, 2002, p. 186.

[6] Dominique WOLTON, Olivier JAY, *Internet: petit manuel de survie*, Flammarion, Paris, 2000, p. 70.

[7] Gheorghe TECUCI, „Comunicarea prin Internet o necesitate", în: *Introducere în Internet. Note de curs*, 2008, <www.racai.ro/manual/introducere.html#Comunicarea>.

[8] Conferința episcopilor europeni: André Joos, „Internet e la scommessa dell'evangelizzazione", p. 7, <www.claudio-pighin.net/it/hospedes/joos_internet.pdf>, 15 iulie 2008.

[9] Ignacio RAMONET, „Rivoluzione digitale, educazione e cultura", în: *La morale riflessa sul monitor: internet ed etica*, Romano ALTOBELLI, Salvino

Dintre caracteristicile Internetului desprindem următoarele[10]:

- Internetul este un loc fundamental ludic. Navigarea este un hobby și se pliază tuturor capriciilor receptorilor. Răspunde dorințelor particulare și schimbărilor continue ale internauților, numiți și *cyberzen*-i[11].
- Solicită și alimentează neîncetat curiozitatea. Este un furnizor inepuizabil de cunoștințe și informații. Neajunsurile ar fi multitudinea de informații neverificate sau neverificabile, site-uri care racolează tinerii sau narcisiste (situri personale, blog-urile).
- Web-ul creează un nou mod de schimburi virtuale. Trei tipuri de schimburi sunt deja considerate clasice: forumurile, chat-ul și e-mailul[12].

Pentru utilizatori, Internetul are însemnătate diferită, comună fiind însă interacțiunea și lupta pentru extinderea relațiilor de comunicare în rețele. Apoi leagă oamenii într-un mod diferit de cel de până acum, putând face conexiunea între reprezentanți și management, sau fiind suportul unor rețele științifice cu scopul de a colabora într-un efort comun, spre exemplu, în găsirea tratamentelor și remediilor pentru vindecarea cancerului sau a SIDA[13].

Cu privire la caracteristicile „scriiturii electronice”, Ferdinand Poswick vorbește despre ce o diferențiază de

Leone (eds.), coll. *Itinerari etici* 3, Città nuova: Associazione teologica italiana per lo studio della morale, Roma, 2006, pp. 42–43.

[10] Guy Marchessault, *Médias et foi chrétienne: deux univers à concilier: divergences et convergences*, Fides, Montréal, 2002, p. 128.

[11] *Cyberzen* este numit noul *citizen* („cetățean”) al *cyber-spațiului.* Acesta poate fi tânăr, de vârstă mijlocie sau chiar mai avansat în vârstă, care navighează frecvent în Rețea, având zone de interes în care este activ și participativ, își prezintă activitatea, opiniile și dialoghează cu cei care au aceleași interese, cf. A.A. Zukowski, „Un nuovo senso del luogo per l’evangelizzazione: l’era virtuale e il vangelo”, p. 6.

[12] G. Marchessault, *Médias et foi chrétienne*, p. 128.

[13] Sarolta Enyedi Bak, Magor Kadar, „Lumea Web 2.0 și implicațiile sale”, în: *Revista de Studii Media*, 2 (2008), p. 65.

scriitura clasică[14]. Acestea ar fi: *validitatea* crescută a scriiturii în măsura în care este în întregime controlată și nu mai depinde de limitele biologice ale unui cleric sau ale unui scrib; *versatilitatea* acestei scrieri, adică supleţea cu care poate fi modificată imediat; *viteza* cu care este pusă în aplicare, ţinând de viteza transmisiei electrice sau electronice; *volumul* care permite acumularea unui număr mare de informaţii pe un suport foarte mic; *valoarea universală* sau crearea unui spaţiu cultural care este un fel de *sat universal* atât prin standarde, ce înglobează toate modurile de scriere și de expresie (înţelegând și imaginea), cât și prin modalităţile planetare de comunicare (internet, gsm, sateliţi).

Această recuperare a dimensiunilor comunicării umane, atrofiată progresiv prin reducerea scrierii alfabetice și a tiparulu, va influenţa, în mod evident, modul de transmitere și de înţelegere a Cuvântului viu care vine de la Dumnezeu și se întoarce la El în toate dimensiunile Omului hristic însufleţit prin Duh[15].

Comunicarea prin Internet este un altfel de mijloc de comunicare accesibil ușor oricărei persoane care dispune de infrastructura necesară. Acest nou mijloc depășește cu mult limitele celorlalte mijloace de comunicare, fapt care va duce la o modificare substanţială a felului în care noi comunicăm ca fiinţe umane. Internetul va reconfigura întreaga societate, modul nostru de viaţă, parcursul nostru uman[16].

Internetul este un mijloc construit pe expresii mediatice existente, precum: scriitura de presă (adaptată la ecran), au-

[14] Ferdinand Poswick, „L'informatique a-t-elle renouvelé le travail des exégètes de métier?", în: *Lumen Vitae*, LVI, 4 (2001), p. 424.

[15] F. Poswick, „L'informatique a-t-elle renouvelé le travail des exégètes de métier?", p. 424.

[16] Thomas P. Novak, Donna L. Hoffman, „Bridging the Digital Divide: The Impact of Race on Computer Access and Internet Use", *Internet, 2002*, <www.empowermentzone.com/race_int.txt>.

diovizual (video, cinema), animație vizuală, care, combinate, se transformă în multimedia. Dar aduce și multe elemente noi. Unul dintre ele este chiar acest melanj de limbaje tradiționale, din care se hrănește, punându-le în serviciul propriu, jucând după regulile lui[17].

Scriitura multimedia relevă un tur de forță, pentru că se vrea în același timp informativă și artistică. Ne exprimăm, în același timp, prin text, culori, forme și sunete, de unde și numele de multimedia.

Pentru a fi eficient, webmaster-ul trebuie să fie în interacțiune constantă cu utilizatorul. Pentru a-l reține, trebuie să respecte trei reguli: textul prezentat să fie scurt și concentrat, prezentarea audio-vizuală să fie îngrijită și animată.

A difuza un mesaj printr-un nou canal presupune înțelegerea modului de comunicare înainte de a-l utiliza. Apoi, identificarea posibilelor repercusiuni atât asupra difuzării, cât și asupra transmiterii, pentru a evita deteriorarea mesajului sau căderea în derizoriu. Se înțelege, nu este vorba de a pune dogmele Bisericii pe Internet, ci de a înțelege mai întâi, în profunzime, cultura actuală, pentru a putea să inculturăm credința noastră și să fim actuali. Nu e suficient să postăm știri religioase pe Internet, cronici sau interpretări ale Sfintei Scripturi ca să afirmăm că religia este prezentă pe Internet, ci prezența acestora trebuie să fie purtătoare de sens, să aibă un scop determinat.

Mesajul devine o forță prin transmiterea lui. Prin calea de comunicare, mesajul ia o formă, se ancorează în istorie și i se permite, astfel, să se constituie în mod real, fiind o cale mai mult decât o stare, un proces, aproape infinit. Dacă mesajul ia o formă, un corp, prin transmitere, poate astfel să ia corp prin orice modalitate de transmitere: cuvinte, scris, media și prin urmare și Internet[18].

---

[17] G. Marchessault, *Médias et foi chrétienne*, p. 128.

[18] G. Marchessault, *Médias et foi chrétienne*, p. 128.

2. Repere din istoria Internetului

Astăzi, istoria Internetului nu mai este citită ca o dezvoltare liniară, ci ca o suprapunere de unde, care provin din diferite instituții, sociale, politice, economice și culturale[19]. Internetul este, de fapt, o rețea, adică un sistem de noduri și conexiuni. Rădăcinile sale merg până departe în timp, până la primele indicii despre busolă, circa 4000 î. Hr., pe care le găsim în literatura chineză și urcă până în secolul IV înainte de Hristos. În cartea intitulată *Stăpânul Văii Diavolului*, filosoful Su Qin scria: „ Când oamenii lui Zheng pleacă să caute jad, iau cu ei un indicator astral pentru a nu se rătăci pe drum". Busola este introdusă în Europa, prin lumea arabă, spre secolul al XII-lea[20].

În anul 1645, Blaise Pascal (1623-1662) inventează prima maşină de calcul, spunând: „Instrumentul înlocuieşte neştiinţa sau neobişnuinţa şi prin câteva mişcări, face singur toate calculele, fără ajutorul celui ce-l foloseşte"[21]. Între anii 1645-1719, Leibniz (1646-1716) descoperă sistemul binar, perfecționând mașina de calcul a lui Pascal, punând astfel bazele limbajului universal și al logicii formale care stau la baza funcționării calculatoarelor. În anul 1820 fizicianul danez Hans Christian Oersted (1777-1851) descoperea electromagnetismul observând cum sensul curentului într-un fir determină

---

[19] Fausto Colombo, Mario A. Maggioni, „Le culture di Internet", în: Documentele Congresului Internet: un nuovo forum per proclamare il Vangelo, Milano, 9-11 mai 2002", p. 4, <www3.unicatt.it/pls/unicatt/consultazione.mostra_pagina?id_pagina=5014>, 20 noiembrie 2008. Pentru întreaga cronologie și evoluție a Internetului se pot consulta și următoarele site-uri: Ian Hardy,, <https://www.livinginternet.com/References/Ian%20Hardy%20Email%20Thesis.txt>, 2 noiembrie 2008; „Internet History by Silicon Valley", <http://www.netvalley.com/>, 2 noiembrie 2008; Ronda Michael, „The Netizens and the Wonderful World of the Net", <http://www.columbia.edu/~hauben/netbook_contents.html>, 2 noiembrie 2008.

[20] Jacques Dufresne, „Histoire d'Internet", <http://agora.qc.ca/rech_int.html>, 2 noiembrie 2008.

[21] J. Dufresne, „Histoire d'Internet".

orientarea acului busolei. După mai bine de cinzeci de ani, în anul 1873 s-au pus bazele sistemului Remington, a mașinii de scris, iar în anul 1876 Graham Bell (1847-1922) a inventat telefonul. În anul 1895 frații Lumière, August (1862-1954) și Louis (1864-1948) au adus pe scena istoriei cinematograful. Următorii ani notorii pentru apariția radioului (1906), a televiziunii (1937), ca în anul 1948 să apară primul computer construit la Universitatea din Manchester (Anglia). În anul 1957 sovieticii au lansat primul satelit artificial Sputnik și a avut loc fondarea NASA (National Aeronautics and Space Administration). După zece ani (1968), Vint Cerf (n. 1943) face o conexiune a calculatoarelor în rețea, ca în anul 1979 să existe deja USENET, strămoșul chat-ului electronic și al grupurilor de discuții, care a facilitat conversații între două universități americane.

Anul 1984 este cunoscut prin introducerea sistemului de adresă numerică a domeniilor (Domain Name Server). Un „domeniu" desemnează un grup de calculatoare, servere sau rețele locale care sunt legate la aceeași entitate administrativă, a unei universități, de exemplu. Apare și primul virus (1988) care contaminează 6000 din 60000 de calculatoare servere de Internet. În anul 1989 furnizorii europeni de servicii formează RIPE (Rețeaua IP a europenilor) care va asigura supervizarea tehnică și administrativă a unei rețele pan-europene. Apoi, după doi ani, în 1991 avem primul program de navigare și de căutare în rețeaua Internet, numit GOPHER, fiind pus în funcțiune de serviciul informatic al Universității din Minnesota. Tot în acest an *World Wide Web* este dezvoltat în Elveția și sunt difuzate primele mesaje documente audio și video prin rețea.

Anul 1993 aduce pe NET marile organisme internaționale precum ONU și Banca Mondială, iar după un an, prin introducerea programului MOSAIC, apoi a versiunii comerciale Netscape, dotat cu o interfață grafică spectaculară, care integrează resursele multimedia, „www" se cunoaște o explozie absolut fenomenală. Se poate spune că este mo-

mentul definitiv al difuzării Internetului în rândul publicului larg, în numai un an înregistrându-se circa patru milioane de utilizatori. Dezvoltarea acestor programe de navigare a însemnat nu numai faptul că departamentele de cercetare ale universităților puteau accesa documente de oriunde din lume, ci mai ales faptul că aceste documente puteau fi accesate de oricine avea acces la un computer și la un modem. Începând cu acest an sunt prezenţi on-line: Casa Albă şi Națiunile Unite. Alte ţări care se conectează la Internet sunt: Bulgaria, Costa Rica, Egipt, Liechtenstein, Peru, România, Federația Rusă, Turcia, Ucraina, ș.a.

La 17 ianuarie 1996, primul ministru malaiezian Mahathir Mohamed (1981-2003), liderul palestinian Yasser Arafat (1969-2004) și președintele filipinez Fidel Ramos (1992-1998) se întâlnesc pentru zece minute într-o sesiune interactivă pe Internet. Tot în acest an apar și restricții ale utilizării Internetului în lume: China cere utilizatorilor și furnizorilor de servicii Internet să se înregistreze la poliție; Germania întrerupe accesul unor grupuri de știri care utilizează serviciile CompuServe; Arabia Saudită limitează accesul Internet în universități și spitale; Noua Zeelandă clasifică discurile calculatoarelor ca „publicații", prin urmare pot fi cenzurate sau interzise.

La 16 mai 2000 a fost lansat IPv6 ca protocol de acces la Internet 2[22]. Comisia Europeană contractează un consorțiu de 30 rețele naționale de cercetare pentru a participa la dezvoltarea Géant, cea mai nouă rețea de cercetare europeană destinată să înlocuiască vechea structură TEN-155. După un an, la 22 iunie Consiliul Europei finalizează Tratatul internațional privind actele criminale derulate în spațiul virtual, cunoscut

[22] I2 este o rețea alternativă complexă, ultra-performantă, ultrarapidă (viteze de peste 9,6 Gb/s) care conectează universități pentru proiecte de cercetare și creare de aplicații, ducând la decongestionarea Internetului. Adoptarea versiunii 6 a protocolului Internet va face loc unui număr impresionant de noi adrese pentru răspândirea serviciilor fixe și mobile de generație viitoare.

sub numele de Convenția de la Budapesta[23]. Adoptat la data de 9 noiembrie 2001, acesta este primul document oficial care condamnă fraudele derulate prin intermediul Internetului.

În anul 2004 o serie de noi domenii Internet sunt destinate organizaţiilor cu activităţi specifice. Noile extensii nu vor putea fi folosite de utilizatorii obişnuiţi, ele fiind structurate pe modelul domeniilor Internet restricţionate de genul „.edu”, accesibil numai instituţiilor de învăţământ sau „.museum”, folosit pentru identificarea paginilor on-line ale diferitelor muzee.

Cu privire la evoluția Internetului, specialiștii[24] au identificat șapte tendințe fundamentale care vor apărea în mod sigur, în viitorul apropiat: *calculatoarele vor deveni mai umane*, interacțiunea cu calculatorul va fi ca și cu o altă persoană. Acesta va reacționa comenzi vocale sau la instrucțiuni scrise și chiar va răspunde (spre exemplu, *Siri* de la Apple[25], care răspunde la comenzi vocale); *rețelele vor fi omniprezente*, fără a fi vizibile, iar serviciile de înaltă viteză ne vor conecta oriunde am fi; *web-ul va fi mai deștept*, va permite nu numai o căutare mai precisă, ci și o distribuire a informațiilor mult mai eficientă; *micile dispozitive vor gândi*, prin aceste dispozitive vom da comenzi prin telefonul celular, vom controla electricitatea, mașina de spălat sau frigiderul, fără a fi nevoie de un calculator; *economia va fi pe Internet*, aceasta reprezentând cea mai mare parte a infrastructurii economiei globale, iar clientul va avea acces la informații despre bunuri și servicii în timp real, fapt ce va duce la o eficientizare mai mare a piețelor; *distracția va fi virtuală*, filmele vor deveni interactive, existând posibilitatea de a decide cursul acțiunii; *identitatea*

[23] „Council of Europe, Budapest Convention on Cybercrime, (Treaty No.185)”, <https://www.coe.int/en/web/conventions/full-list/-/conventions/treaty/185>, 10 ianuarie 2020.

[24] „PC Magazine, Cover story”, în: *Tehnologia viitorului*, I, 10 (2000), p. 64.

[25] „Siri does more than ever. Even before you ask”, <https://www.apple.com/siri/>, 10 ianuarie 2020.

va fi digitală, amprentele, atributele feței, irisul sau retina, un cuvânt spus poate fi verificat, geometria mâinii, schema vaselor sangvine, harta porilor, toate pot fi folosite pentru identificarea unei persoane, în caz de nevoie.

Şi acestea sunt doar câteva perspective, identificate la nivelul anilor 2000, care în 2020 sunt deja realități, însă cine poate anticipa posibilitățile viitorului acestor mijloace? Angela Ann Zukowski foloseşte pentru cyber-spaţiu, metafora *fluviului carstic*[26]. Noi trebuie să fim răbdători, să persistăm în cercetare și să fim investigativi pentru a explora meandrele acestui imens „necunoscut".

3. Problematica „Comunităților virtuale" create în *cyber-spațiu*

O comunitate virtuală sau o comunitate on-line este formată dintr-un grup de persoane care comunică sau interacționează prin intermediul Internetului. Organizația virtuală și comunitatea virtuală reprezintă produse ale societății bazate pe informație și cunoaștere, care, în viitorul apropiat, pot constitui soluții pentru eventualele probleme generate de procesul de globalizare. Sistemul informațional al unei organizații virtuale este fluid, flexibil și dinamic, în analiza și proiectarea căruia trebuie luate în calcul aspectele legate de digitalizarea documentelor, securitatea datelor și informațiilor, semnătura electronică etc., pentru asigurarea unei fundamentări corecte a deciziilor adoptate[27].

O comunitate virtuală creștină este, astfel, un pericol sau o șansă? O adevărată comunitate presupune un contact uman, direct, imediat, nu doar o comunicare intermediată sau mediatizată. Crearea „comunităților virtuale" prin aceste

[26] A.A. Zukowski, „Un nuovo senso del luogo per l'evangelizzazione: l'era virtuale e il vangelo", p. 14.

[27] Marian Stoica et alii, „Dezvoltarea prin virtualizare a societății românești în contextul economiei digitale", p. 9, <frf.cncsis.ro/documente/490sinteza-stoica-total3M.doc>, 3 decembrie 2008.

mijloace este un aspect al unei mișcări asociative multipolare și neierarhizate. O virtualizare excesivă ar putea relansa individualismul până la o formă de autism în sânul unei societăți constituite din agregate umane legate și manipulate în masă[28].

Are o comunitate virtuală o oarecare valoare? Virtualul permite deschiderea spre probleme religioase. Însă, a se confrunta cu probleme religioase numai pe Internet, riscă să se rămână numai în virtual. Din virtual trebuie să existe trecerea la realitate, la „întrupare”, în sensul creștin al termenului, în lumea reală, întrucât doar aici putem să ne comunicăm credința[29].

Internetul este un spațiu de comunicare revoluționară, de o diversitate fascinantă. Aici sunt reflectate bogățiile vieții reale cu anumite adevăruri și multe semi-adevăruri.

În era Internetului, multe biserici sunt prezente pe web, informându-şi adepții cu privire la serviciile liturgice sau evenimentele din viaţa comunităţii. Paginile web ale bisericilor sunt astăzi echivalentul afişelor din locurile publice. Dar ce putem spune despre comunităţile creştine a căror existenţă este doar pe Web?

Există unii semeni care par să nu-și găsească un rost în Biserica tradițională, și se simt mult mai bine să aparțină unei comunități virtuale[30]. Biserica are capacitatea de se *adapta* pentru a răspunde unei astfel de exigențe? *Cyber-biserica* poate constitui o soluție pentru aceștia? Sau este doar un supliment al bisericii? Cu privire la aceste *cyber-biserici* găsim pe Internet un site al Bisericii Anglicane, www.i-church.

---

[28] F. Poswick, „L'informatique a-t-elle renouvelé le travail des exégètes de métier?”

[29] Angelo Bagnasco, „Comunicazione e Missione. La risposta della Chiesa-Prospettive”, <www.ccee.ch/ressourcen/download/20080923165025.doc>, 29 noiembrie 2008.

[30] Sheila Jacobs, „Oecuménisme chretien: Les Eglises en ligne, jusqu'où peut-on aller?”, <www.oikoumene.org/fr/nouvelles/news-management/a/fr/browse/5/article/1722/les-eglises-en-ligne-jus.html>, 5 februarie 2009.

org, aflat sub auspiciile diocezei de Oxford. Scopul acestuia este de a oferi o comunitate creştină celor care doresc să fie ucenici ai lui Hristos, dar nu pot face parte dintr-o parohie. Este vorba de formarea unei comunităţi on-line adaptată celor care călătoresc sau care nu găsesc în comunitatea din care fac parte susţinerea de care au nevoie. Comunităţile on-line „pot fi generoase, pot aduce iubire şi susţinere", spune Alyson Leslie, pastorul însărcinat cu acest proiect.

Tot în Anglia, există și „biserica nebunilor" (Church of Fools), fiind, fără îndoială, una din cele mai ingenioase idei de cyber-biserică. Biserică virtuală 3D, în care vizitatorii pot lua forma unor personaje din desene animate, se pot plimba, se pot așeza pe o bancă, pot privi, se pot ruga. Site-ul a funcționat timp de trei luni, din mai până în august 2004, reunind oameni din lumea întreagă. Deși site-ul este operațional și în prezent, nu poate primi vizitatori, dar numai din lipsă de fonduri. Vizitatorii pot îngenunchea, pot face semnul crucii şi pot spune rugăciuni. Pot să consulte şi un panou cu anunţuri.

Un alt site este www.cyber-church.com, construit în Statele Unite, unde se spune: „Misiunea noastră este de a-L aduce pe Iisus Hristos navigatorilor de pe Internet și de a prezenta Evanghelia Sa de iubire și de milă fără falsitate tuturor celor care vin să ne viziteze". Cei care au construit acest site spun că ei nu doresc să înlocuiască Biserica locală, însă vor să ofere *un loc de rugăciune celor care sunt departe de acasă*, de biserica lor. Site-ul promite o adevărată comunitate creștină și propune tot felul de lucruri, mai ales lecturi biblice și discuții între vizitatori.

Tot în Statele Unite, găsim site-ul, www.alphachurch.org, care se dorește a construi o Biserică creștină mondială on-line. Site-ul propune studii biblice, grupuri de rugăciune și de discuții, și vizitatorii pot să-și mărturisească păcatele și să primească iertarea prin e-mail. Site-ul oferă și servicii liturgice sonorizate. Se poate primi aici împărtășania, se fac botezuri și cununii. Pentru a te împărtăși on-line, navigato-

rul este invitat să ia alături de el un pahar cu vin și pâine, să asculte serviciul liturgic înregistrat în timpul căruia vinul și pâinea sunt binecuvântate, apoi să bea și să mănânce.

Biserica evanghelică din Germania (EKD) a organizat un simpozion întitulat „eCommerce, eBay und eGott”[31], fapt ce arată interesul crescut pentru comunicarea on-line în comunitățile eclesiale. Tom Brok, organizatorul simpozionului, a observat că Bisericile din Germania ar putea avea pe viitor și comunități virtuale, în care oamenii să poată rămâne în contact unii cu alții, să poată vorbi despre problemele lor și despre preocupările personale.

Internetul poate aduce servicii imense Bisericilor și misiunii lor în acest început de secol XXI, afirmă Jean-Nicolas Bazin și Jerome Cottin în cartea întitulată *Vers un christianisme virtuel?* În schimb, Bisericile trebuie să poată fi prezente pe Net, dacă nu pentru a evangheliza, cel puţin pentru a umaniza. Bisericile răspund acestor provocări cu convingerea că „vizibilitatea lui Dumnezeu ne precede şi ne transcende”[32].

Atâta timp cât activitatea pe Internet nu va înlocui contactul cu realitatea nu par să fie probleme majore, însă când absența contactului este o dificultate insurmontabilă, cea de a intra în relație cu cei apropiați, contactul virtual cu cel de departe poate deveni precum un drog[33]. Paradoxul acestei lumi care ne eliberează de un număr mare de limite (de spațiu și de timp), este că el poate și să ne închidă. Psihologii numesc acest fapt *cyber-dependență*, care atinge patologic 6% dintre internauți[34].

---

[31] „Internet-Symposion: eCommerce, Bay und eGott? Kirche im umkämpften Online-Medien-Markt. Hannover, 12. Oktober 2005”, <www.ekd.de/internet/presse/pm198_2005_internet_symposion.html>, 5 februarie 2009.

[32] S. Jacobs, „Oecuménisme chretien: Les Eglises en ligne, jusqu’où peut-on aller?”, p. 3.

[33] G. Marchessault, *Médias et foi chrétienne*, p. 136.

[34] G. Marchessault, *Médias et foi chrétienne*, p. 140.

Care ar putea fi, însă, beneficiile? Rămâne de văzut dacă relațiile create prin intermediul ecranelor participă la o experiență autentică sau constituie un simulacru și o de-realizare a raportului cu lumea[35]. Trebuie să fim conștienți, să nu ne facem iluzii cu privire la posibila penetrare a acestui mediu în locuri îndepărtate, căci fără suportul interacțiunilor reale, cele virtuale se dizolvă, la fel de repede cum au fost și create[36].

Internetul favorizează considerabil interacțiunile, peste tot în lume, între persoane cu interese comune. Favorizează dialogul și descoperirea a noi apartenențe, ceea ce, în sine, este un lucru bun. Calculatorul ajută oamenii care caută, să găsească informații. Dar munca noastră nu este numai de a furniza informații, ci și de a-i ancora în real.

Trebuie să integrăm la maximum „on-line"-ul în „off-line", adică la tot ceea ce se face în viața Bisericii. Virtualul este atunci reîntors, pentru a servi la viața „reală" a Bisericii, este de părere Catherine Sebouë. Odinioară, misionarii plecau pe cele cinci continente pentru a învăța limbi noi și a se iniția în noi culturi pentru a propovădui Evanghelia. Astăzi trebuie să descoperim cultura acestui al șaselea continent și să învățăm limbajul contemporanilor noștri, care sunt *internauții*[37]. Aceste posibilități tehnologice devin realități în domeniul comunicării pentru cei care dispun de resurse economice și culturale care să le permită să facă *media on-line*. În prezența discrepanțelor socio-culturale noile tehnologii tind să mărească, nu să reducă, *gap*-ul existent (prăpastia) între bogați și săraci, între Nordul și Sudul lumii[38].

---

[35] G. MARCHESSAULT, *Médias et foi chrétienne*, p. 143.

[36] Stefano MARTELLI, „Comunicare glocalmente. Usi sociali della rete e processi socio-culturali, p. 18, în Documentele congresului «Internet: un nuovo forum per proclamare il Vangelo», Milano, 2002," p. 18, <www3.unicatt.it/unicattolica/CentriRicerca/OssCom/pdf/REL-ProfMartelli.pdf>, 20 noiembrie 2008.

[37] G. MARCHESSAULT, *Médias et foi chrétienne*, p. 149.

[38] Pericole prezentate și în documentul Consiliului pentru Comunicații Sociale, *Etica in Internet*, coll. *Documente* 29, trad. Cristina Ardelean și Marina Fara, Presa Buna, Iasi, 2002, p. 16.

4. Valori și limite ale internetului

Internetul este un mijloc de comunicare interactiv. Prin urmare, folosirea Internetului va introduce o nouă formă de relație cu religia. Este o relație trăită voluntar, participativ și nu pasiv. „Interactivitatea bidirecțională a Internetului face să dispară vechea distincție dintre cei care comunică și cei care primesc mesajul comunicat”[39].

Transmiterea mesajului religios prin Internet cere o inculturare reală, adică efortul nostru de a „intra” în cultura Internetului, de a-i cunoaște caracterele, valorile și limitele, apoi folosirea scriiturii multimedia, pentru a putea ajunge la receptor[40]. Acest complex *media* se deschide spre o cultură nouă, de tip dezbatere. Este o șansă pentru dialog și ocazia pentru Biserică de a răspunde într-un limbaj simplu la întrebările puse de oameni. Prin acest mediu, Biserica iese printre oameni, în piață, în mijloacele de transport, în birouri, acolo unde ei trăiesc. Internauții trec dincolo de granițele episcopiei sau a parohiilor proprii[41]. Astfel, există astăzi creștini care nu numai că nu cunosc numele, dar nici măcar fața episcopului sau parohului, în timp ce știu multe lucruri despre un alt episcop sau preot, mediatizat frecvent, aflat la sute sau mii de kilometri distanță, și acest fapt este datorat televiziunii și mai nou Internetului[42].

Biserica trebuie să folosească Internetul ca pe un instrument de comunicare internă. Pentru aceasta trebuie să aibă în vedere caracterul lui special de mediu direct, imediat, interactiv și participativ. Internetul este egalitar, în sensul că oricine, cu instrumentele necesare și cu modeste aptitu-

---

[39] Consiliul Pontifical pentru Comunicații sociale, *Biserica și Internetul*, trad. Oana Capan și Radu Capan, Presa Bună, Iași, 2002, p. 40.

[40] G. Marchessault, *Médias et foi chrétienne*, p. 151.

[41] G. Marchessault, *Médias et foi chrétienne*, p. 151.

[42] S. Martelli, „Comunicare glocalmente. Usi sociali della rete e processi socio-culturali, p. 18, în Documentele congresului «Internet: un nuovo forum per proclamare il Vangelo», Milano, 2002,” p. 17.

dini tehnice poate fi prezent activ în spațiul virtual pentru a transmite un mesaj în lume.

Ce site-uri putem promova pe Internet? Site-uri de informații religioase? De relații publice instituționale pentru Biserică, pentru episcopie, pentru parohie? Loc de rugăciune, un spațiu pentru meditații spirituale? Centre de cateheză sau de învăţământ dogmatic şi teologic? Artă, patrimoniu, cultură religioasă? Loc de mărturie?

Dacă se dorește a transmite un mesaj anume, trebuie delimitat bine câmpul de acțiune. Nu trebuie să uităm nici faptul că informațiile concrete, corecte și transmise în timp util, atrag din ce în ce mai mult, fidelizând utilizatorii și oferindu-le reale servicii. Internetul tinde acum să se îndepărteze de această logică de vitrină și de o comunicare informațională, în sens pur informativ. Tendința actuală a media se apropie din ce în ce mai mult de o logică a serviciului pentru utilizatorul de Internet, adică să-i ofere mai mult decât simple informații[43]. În timp ce este foarte util pentru difuzarea textelor și a mesajelor doctrinare, rămâne destul de problematic cu privire la transmiterea Sfintei Liturghii și a riturilor ce presupun întâlnirea cu sacrul. Este posibil de imaginat o rugăciune în comun prin Internet, chiar și de tip ecumenic, dar destul de dificil, ca să nu spunem imposibil, celebrarea Euharistiei în rețea. Prezența reală a lui Hristos nu e verificabilă în spațiul virtual, și fără Euharistie nu există comuniune creștină[44].

Principalul aspect pozitiv al Internetului este acela că oferă acces la resurse incomensurabile cu privire la univers, la uman, la spiritualitate, la credința creștină. Acest fapt implică crearea unei noi dinamici creștine, precum și noi raporturi între autoritatea eclesială și membrii ei. Internetul are și limite care au și ele consecințe. Spre exemplu, toate

[43] G. MARCHESSAULT, *Médias et foi chrétienne*, p. 152.

[44] S. MARTELLI, „Comunicare glocalmente. Usi sociali della rete e processi socio-culturali, p. 18, în Documentele congresului «Internet: un nuovo forum per proclamare il Vangelo», Milano, 2002," p. 22.

punctele de vedere prezentate de la extrema stângă la extrema dreaptă.

Cea mai mare carență a Internetului în prezent, reclamată de unii analiști, este prea puțina deschidere spre creativitate. Tehnicile computerizate nu au calitatea de a te ajuta să „creezi”, să-ți dezvolți creativitatea, ci „să găsești”[45] informație.

5. Observații finale

Internetul este, în zilele noastre, mijlocul de comunicare care cumulează toate posibilitățile de transmitere și distribuție a informațiilor, integrând televiziuni, canale de radio, presa scrisă într-un tot unitar, oferind utilizatorilor posibilitatea să selecteze ce anume îi interesează. Atitudinea Bisericii față de Internet și față de inovațiile aduse în domeniul comunicării este una pozitivă, toate documentele Bisericilor vorbind despre folosirea acestuia ca mijloc de comunicare și de transmitere de informații. Și datorită numărului mare de pagini web existente, înțelegem că Biserica folosește Internetul, mai ales în scopuri informative și de prezentare.

În concluzie, Internetul, la fel ca oricare altă media, poate determina oamenii să parcurgă căi mai mult sau mai puţin profunde. Se înţelege, e vorba aici despre spiritualitate şi credinţa creştină. Însă, putem fi convinşi că, cel puţin în prezent, cu tehnologiile actuale, „spiritualitatea nu se poate naşte din raportul om-maşină”[46].

Profesorul Constantine Skouteris arată că spiritualitatea este o căutare intensă a omului și o necesitate imperativă, indiferent de epoca în care trăim și de inovațiile aduse de știință și de tehnică în viața fiecăruia.

---

[45] A. Joos, „Internet e la scommessa dell'evangelizzazione”, p. 20.

[46] Bruno Giussani, „La spiritualita non nasce dal rapporto uomo-macchina în «Corriere del Ticino»”, <www.giussani.com/biography/bio_cdt.html>, 10 mai 2008.

> „În epoca vitezei, a progresului științific și a apariției unei culturi în care domină materialismul, individualismul, aviditatea și dreptul individual, omul simte nevoia să-și consolideze existența lui pe baze duhovnicești, să-și găsească rădăcinile spirituale, adică acele principii spirituale care fac ca viața să-i fie umană și cu adevărat socială, cu alte cuvinte, plină de comuniune[47]".

Civilizația „scriiturii electronice", crede autorul belgian Ferdinand Poswick, prin universalitatea ei poate fi o șansă providențială pentru propovăduitorii Cuvântului viu, însă, cu o condiție: să nu devină un angrenaj al „sistemului de informare universală", ci să folosească la dezvoltarea „specificului uman", la mântuirea omului.[48]

---

[47] Constantine Skouteris, *Perspective Ortodoxe*, traducere de Ion Marian Croitoru, Prefață de Andrei Marga, Cuvânt introductiv de Ioan Chirilă, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2008, p. 31. Kostantinou B Skouteris, *Perspective ortodoxe*, trad. Ion I Croitoru și Ioan Chirilă, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2008, p. 31.

[48] F. Poswick, „L'informatique a-t-elle renouvelé le travail des exégètes de métier?", p. 8.

Lista autorilor

Abrudan, Mircea Gheorghe – doctorand, tema de cercetare: „Clerul militar ortodox în Imperiul Habsburgic între pacea de la Carlowitz și Primul Război Mondial”.

Aluaș, Maria – doctor, teza: „Istoria presei creștine și transmiterea mesajului evanghelic în secolul XX”.

Argatu, Iustin – preot, doctorand, tema de cercetare: „Creștinismul englez al primului mileniu sau Biserica Angliei în primul mileniu creștin”.

Baciu, Ioan Cristian – preot, doctor, teza: „Patriarhia ecumenică în Imperiul Otoman de la 1453 până în secolul al XVIII-lea și legăturile cu țările române”.

Bidian, Mircea – preot, doctor, teza: „Sfântul Teodor Studitul. Relația Biserică-stat în timpul său”.

Bleahu, Gabriel – doctorand, tema de cercetare: „Sinodul Konstanz (1414-1418)”.

Buhan, Horia – doctor, teza: „Ortodoxia și Catolicismul între Ferrara-Florența (1438/1439) și Trident (1545-1563)”.

Buș, Sorin Viorel – preot, doctor, tema de cercetare: „Biserică, societate şi multiculturalism în Europa unită astăzi”.

Câmpean, Ciprian – doctor, teza: „Concordatele Franceze. Raporturile Vaticanului cu Franţa de la medieval la modern”.

Cojocaru, Sorin – preot, doctorand, tema de cercetare: „Relaţiile dintre Biserica Armeană şi Biserica de Constantinopol înainte şi după Sinodul IV Ecumenic de la Calcedon (451). Contextul istoric, dialogul teologic, evoluţia doctrinară a acestora. Perspective actuale ale dialogului”.

Floroaia, Mihai – doctor, teza: „Inchiziţia între mit şi realitate”.

Gârdan, Gabriel-Viorel – preot, conf. univ. dr., teza: „Episcopia Ortodoxă Română din Statele Unite ale Americii – parte a Ortodoxiei americane”.

Gherghel, Alexandru Eugen – preot, doctor, teza: „Biserica Ortodoxă din Serbia din anul 1800 și până după cel de-al II-lea Război Mondial”.

Gorcea, Maria Mihaela – doctor, teza: „Biserică și stat în concepția Lordului Acton (1834-1902)”.

Hens, Ionuț – preot, doctorand, tema de cercetare: „Marcu Eugenicu al Efesului – omul, opera și receptarea sa”.

Ivanov, Bogdan – preot, lect. univ. dr., teza: „Reformă și Contrareformă în Monarhia Habsburgică în secolul al XVI-lea”.

Ivanovici, Daniela Luminița – doctorandă, tema de cercetare: „Rolul cultural al femeii în timpul dinastiei Paleolog”.

Kerekes, Nicola, Dumitru – preot, doctor, teza: „Origenismul în secolele al III-lea – al VIII-lea”.

Nicolae, Oana – doctor, teza: „Studiul Istoriei Bisericești Universale în Facultățile de Teologie Ortodoxă din România între anii 1918-1990”.

Oprea, Mircea Bogdan – preot, doctor, teza: „John Henry Newman și concepția sa despre refacerea unității creștine”.

Platon, Ana – doctor, tema de cercetare: „Vladimir Guettee şi creştinismul apusean”.

Podaru, Adrian – preot, lect. univ. dr., teza: „Autoritate eclesiastică şi putere imperială în antichitatea târzie: Sfântul Ioan Gură de Aur şi fericitul Augustin”.

PS Timotei – episcop, doctor, teza: „Ortodoxie și erezie în Biserica primară și învățăminte pentru astăzi”.

Siladi, Aniela – doctor, teza: „Motivul spațiului sacru și al călugărului în prima perioadă iconoclastă: o analiză serială a acestora în Viața Sfântului Ștefan cel Nou”.

Șandru, Anca – doctor, teză: „Isihasm şi Islam în secolul al XIV-lea – context istoric şi teologic”.

Tărniceru, Rareș – preot, doctorand, tema de cercetare: „Aspecte ale începuturilor vieții creștine la limesul danubian superior (Provinciile Noricum și Panonia)”.

Vidican-Manci, Liviu – preot, lect. univ, dr., teza: „Cathari și Albigenzi în Europa Occidentală a secolelor XI-XIV”.

Cuprins

Statura unui profesor se vede, în primul rând, din anvergura lui universitară, din deschiderile lui spre noi câmpuri de cercetare, dar nu mai puțin din activitatea celor pe care i-a îndrumat în studiile lor, însoțindu-i atent și cu seriozitate până la maturitatea lor academică. În această formare, exemplul personal, metoda de lucru, seriozitatea și onestitatea cercetării sunt pentru tinerii studioși cele mai de preț orientări pe care dascălul lor le poate oferi.

Abordarea părintească și metoda pedagogică axată pe echilibrul dintre libertate, responsabilitate și exigență, libertatea de a alege subiecte, metode sau resurse bibliografice, responsabilitatea de a asuma direcții de cercetare, ipoteze și rezultate noi, precum și exigența față de fiecare demers euristic și față de fiecare cuvânt scris rezultat din asumarea informației istorice și transformarea ei în discurs teologic și istoric, toate acestea, îl fac pe părintele profesor Ioan-Vasile Leb să se bucure de recunoștința vie a ucenicilor săi.

Într-un asemenea registru se înscrie și volumul de față, care dorește să îl omagieze pe magistrul Ioan-Vasile Leb nu într-o formă encomiastică, ci adunând împreună studii ale doctorilor și doctoranzilor pe care sfinția sa i-a îndrumat în studiile lor postuniversitare de la Facultatea de Teologie din Cluj-Napoca.

Presa Universitară
ISBN: 978-606-37-1003-2
ISBN: 978-606-37-1007-0